SYSTEM DER CHRISTLICHEN GLAUBENSLEHRE, VON DR: SPECIELLE...

Isaak August Dorner

Digitized by Google

ANDREW HUANG
THE HACKER WAY

Digitized by Google

System

der

Christlichen Glaubenslehre

von

Dr. J. A. Dorner.

Zweiter Band

Specielle Glaubenslehre.

Berlin
Verlag von Wilhelm Hertz
(Besserſche Buchhandlung)
1881.

Digitized by Google

System

der

Christlichen Glaubenslehre

von

Dr. J. A. Dorner.

Zweiter Band

Specielle Glaubenslehre.

II. Hälfte.

Berlin

Verlag von Wilhelm Hertz

(Bessersche Buchhandlung)

1881.

Digitized by Google

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

31, 144

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.

Digitized by Google

610.2
D713.459
1850
V.2
pt.2

Uebergang zur Lehre vom Amte Christi.

§ 108.

Von der Taufe an geht Christi gereifte gottmenschliche Persönlichkeit in die amtliche Gottmenschheit über. Seine persönliche Vollkommenheit weiß und will er fortan als die absolute Offenbarung Gottes an die Welt und macht es zu seinem berufsmäßigen Lebenswerk[1] oder Amt, durch Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung das vollkommne Organ der erlösenden und vollendenden Offenbarung Gottes zu sein.

1. Die Grenzen zwischen Christi voramtlichem und amtlichem Leben können in doppelter Hinsicht verwischt werden wollen. Entweder so, daß schon vor seinem öffentlichen Auftreten Jesus gottmenschliche Werke, etwa Wunder, wie seit demselben, gethan haben soll; wie dergleichen die apokryphischen Evangelien melden, gegen welche der nüchterne Sinn der Kirche in seiner Kanonbildung mit Recht frühe reagirt hat, weil dadurch die Wahrheit gottmenschlicher Entwicklung wie der sittliche Lebenszusammenhang des Gottmenschen gestört würde. Oder aber umgekehrt so, daß Christus erst während seines öffentlichen Lebens ein sicheres und klares Bewußtsein über seine Person und ihre Mission, sowie von der Beschaffenheit der Welt die klare Erkenntniß soll erworben haben, wovon die Folge wäre, daß er zuerst mit sich selbst und an der Welt müßte experimentirt haben. Allein, erst mußte er sich selbst haben, ehe er sich konnte geben und amtlich auftreten wollen. Unsicher-

[1] Ἔργον, Joh. 17, 4.

Digitized by Google

heit über ſeine Miſſion, ihre Ziele und Wege wäre ein Beweis von Unreife, ein öffentliches Auftreten ohne Reife aber wäre nicht berufsmäßig, ſondern eigenmächtig und hinge mit Sünde zuſammen, wie ein nachfolgendes Schwanken und Aendern ſeiner Ziele oder Plane mit Irrthum über ſich und die Welt. Es iſt alſo von Wichtigkeit, den Unterſchied zwiſchen Jeſu voramtlichem und amtlichem Leben feſtzuhalten, wenngleich beides auch nicht abrupt neben einander zu ſtellen iſt. Denn allerdings brachte ihm auch ſein Werk noch Uebung, auch perſönliche Anfechtungen und ſittliche Kämpfe,[1] wie die Ausführung desſelben perſönliche Verklärung; es hatte überhaupt die ethiſche Gottmenſchheit ſich auch in ſeinem öffentlichen Leben zu bewähren, ja nach neuen Seiten zu entfalten, ſo daß man auch das amtliche Thun und Leiden nur als eine andere, nämlich auf die Welt bezogene Bethätigung ſeines ethiſchen heiligen Charakters alſo ſeiner Perſon betrachten kann. Der Unterſchied zwiſchen ſeinem voramtlichen und ſeinem amtlichen Leben muß gleichwohl als ein Unterſchied auch in ſeiner Perſon betrachtet werden. Das iſt theils in der Natur der Sache begründet, theils durch die Darſtellung des N. T. bezeugt. Wir können nicht annehmen, daß ſein inneres perſönliches Leben ſchon vor ſeinem Amte ganz dasſelbe geweſen ſei, wie während desſelben, daß er alſo ſchon vor ſeinem Amte ein verborgenes Meſſiasleben geführt, nur aber jetzt für Andere es offenbart habe, denn das hieße, daß ſeines meſſianiſchen Amtes Beginn nicht mit ſeiner Reife für das Amt zuſammengefallen, ſondern dieſe Reife ſchon zuvor müßig vorhanden geweſen ſei. Und ebenſo wenig kann bei ſeinem öffentlichen Auftreten ihm die Reife gefehlt haben, ſo daß er in ſeinem amtlichen Thun, d. h. wo er im Bewußtſein einer ἐξουσία daſteht und zu handeln hat, noch einer Unſicherheit oder Mangelhaftigkeit unterworfen geweſen wäre. Das N. T. ſchildert auch in der That Jeſu Taufe, die ihn ins Amt einführt, keineswegs bloß als ein Ereigniß für das Volk oder den Täufer, ſondern als einen Vorgang, der auch für Jeſus ſelbſt eine innere perſönliche Bedeutung hatte, und ihm für ſein Amt die volle Ausrüſtung gab, alſo eine Epoche auch in ſeinem perſönlichen Leben bildete.[2] Dieſes Epoche-

[1] Hebr. 5, 8.

[2] Vergl. m. Abhandlung über die Taufe Jeſu in Piper's Zeugen der Wahrheit 1874. I, 172—187.

Digitized by Google

bildende der Taufe Jesu vertritt die alte Kirche durch ihr Tauffest vollständiger als die spätere Zeit, die reformirte Kirche ausgenommen, welche der Salbung (Unctio) mit dem heiligen Geiste eine höhere Bedeutung gibt, was unter den Neueren mit Recht Nitzsch in seiner Wichtigkeit anerkannte. Andrerseits darf freilich das Epochebildende der Taufe auch nicht mit Cerinth so gesteigert werden, daß die Incarnation des höheren Princips erst von der Taufe an zu datiren wäre, noch mit Rougemont[1] so, daß Jesus vor der Taufe nur als sündloser physischer Mensch zu denken wäre, von der Taufe an als pneumatischer. Das hieße Geburt und Taufe auseinanderreißen, während Lucas[2] zu verstehen gibt, daß er auf Grund seines Geistesbesitzes zum Amt sei gesalbt worden. Man darf nicht jeden Gedanken an Beruf und Amt vor der Taufe von Christus fern halten wollen. Es wäre abrupt wie abstract, nicht auch in Jesu, wie es normal in jedem Menschen der Fall, den Gedanken an den Beruf frühe in sein Wollen und Denken hineinwirken zu lassen. Dieser Gedanke ist für die persönliche Entwicklung ein so wichtiges Moment, daß Jesus seine Apostel zum Theil zu Menschenfischern berief, bevor in ihnen auch nur der wahre Glaube gepflanzt war. Sind nach all diesem beide Epochen, das Leben Jesu vor und nach der Taufe weder zu identificiren, noch auseinander zu reißen, so wird es darauf ankommen, einen innerlich vorbereiteten, aber doch wirklich neuen Fortschritt von dem Stillleben Jesu in Nazaret zum öffentlichen Leben zu verzeichnen, wie umgekehrt auch sein amtliches Leben, so gewiß es ethische Reife schon voraussetzt, doch auch eine Fortsetzung, Bewährung — insofern Wachsthum — seiner ethischen Gottmenschheit ist.

2. Worin besteht nun die Gleichheit und worin der Fortschritt in beiden Epochen? Beides läßt sich am anschaulichsten machen aus dem Verhältniß des persönlichen Bewußtseins zum Gattungsbewußtsein. Zuerst muß die Person sich selbst ergreifen und haben in ihrem Verhältniß zu Gott und in ihrem Unterschied auch von der Gattung.[3] Da bildet sein persönliches Glaubensleben den Mittelpunkt. Aber es muß auch das Gattungsbewußtsein in das persönliche lebendig aufgenommen

[1] Christus und seine Zeugen, übers. von Fabarius. 1859.
[2] Luc. 4, 18.
[3] 107, 2. vergl. I. § 40 u. 62. S. 657.

Digitized by Google

werden. Das iſt für das perſönliche Bewußtſein erſt die Vollendung; und zwar muß das geſchehen in der berufsmäßigen Liebe, welche die Perſon in den Dienſt der Gattung ſtellt und durch welche alles Einzelne unter ein bewußtes einheitliches Ziel geſtellt wird, dem nun die Perſon ſich opfert. Iſt daher gleich die voramtliche Zeit ſeiner Selbſtbildung geweiht, ſo gehört doch zu ihr, damit ſie Vorbereitung auf den Beruf ſei, ſchon eine innerliche, ideelle Beziehung auf dieſen. Betrachten wir das näher. Das gottmenſchliche Selbſtbewußtſein hatte er ſchon vor der Taufe, wenn ihm auch die Arbeit der Befeſtigung und Bewährung desſelben noch oblag.[1] Dieſes Selbſtbewußtſein muß einerſeits ein ſeliges geweſen ſein; er wußte ſich rein und im ungetrübten Verhältniß des Sohnes zum Vater. Aber je mehr er die Welt und Menſchheit kennen lernte, deſto mehr muß er die Unſeligkeit, die Sünde und Schuld, die auf den Menſchen laſtet, erkannt, und ſich zu ihrem Dichten und Trachten in ſcharfem Contraſt befunden haben. Gerade nun aus dem Zuſammentreffen ſeiner Seligkeit und ſeines Reichthums mit dem Elend und der Armuth der Welt mußten ſich in ihm einerſeits ein Abſcheu vor der Sünde, andrerſeits erbarmende, nicht richtende Liebesgedanken hervorbilden, die ſich auf ſeinen Lebensberuf an der Menſchheit bezogen. Bei der Unterſcheidung ſeiner Perſon von der Gattung, bei einer nur negativen Richtung ſeines Gattungsbewußtſeins konnte es nicht bleiben: es kam die liebende Theilnahme nicht bloß gegenüber ſeinem nächſten Kreiſe, ſondern der Menſchheit hinzu. Das ſehen wir eben aus ſeinem Kommen zur Johannistaufe, die ihm ſo wenig eine bloße Ceremonie als eine Bußtaufe geweſen ſein kann.[2] Was ihn dahin führte, ſagt die Schrift mit den Worten: „Es ziemet uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen.“[3] Was iſt nun Jeſu Leiſtung, die er vor Johannes darbringen will, da es Buße nicht kann geweſen ſein? Die johanneiſche Taufe war nicht allein Bußtaufe, ſondern hatte eine weſentliche Beziehung auf das nahende Gottesreich; ja ſchon der Kern in wahrer Buße iſt das kräftige Verlangen nach dem heiligen Gottesreich und die Bereitwilligkeit, ſich ihm in Selbſt-

[1] Luc. 2, 49. § 107, 1.
[2] Vergl. Piper's Zeugen a. a. O. S. 179 ff.
[3] Matth. 3, 15.

Digitized by Google

verleugnung und Selbstvergessenheit zu widmen. So hat denn Jesus, in dessen Herzen das Leid über die Sünde der Welt und die Sehnsucht, daß ihr geholfen werde, mit der Lust sich für sie hinzugeben lebte, in der Taufe des Johannes auch für sich die göttliche Aufforderung erkannt, das Bekenntniß der Bereitwilligkeit abzulegen, in vollkommener Selbstverleugnung und Selbstvergessenheit sich dem Reiche Gottes zu weihen. Sein reines Bewußtsein von Gottes heiliger Gerechtigkeit, wie die ganze theokratische Anstalt mit ihrem Opfercult in Jerusalem, dem er nach dem Gesetz wird beigewohnt haben, bezeugten ihm ferner auch die Art und Weise, wie das Heil kommen und das Gottesreich gegründet werden könne, nämlich durch Versöhnung und Erlösung. So wird jenes Bekenntniß alle Gerechtigkeit erfüllen zu wollen, in seinem Sinn auch die Bereitwilligkeit zu seiner Selbstopferung bis in den Tod in sich geschlossen haben. Selbst die äußere Symbolik der Taufe Johannis, das Untergetauchtwerden des äußeren Menschen, um zu neuem Leben wieder aufzustehen, eignete sich vorzüglich zum Ausdruck der Bereitwilligkeit, sich völlig aufzugeben zum Besten des Reiches Gottes. Jesus hat selbst später sein Leiden einen Kelch genannt, den er trinken müsse und seinen Tod eine Taufe, mit der er sich müsse taufen lassen.[1] Das kann uns ein Wink sein für die Art, wie Jesus seine Taufe, sofern sie eine Leistung war, wird angesehen haben. Sie ist ihm Symbol der Taufe, die ihn in die bittersten Leiden versenken soll. Er macht seine Taufe zum Ausdruck der vollkommensten Bereitwilligkeit zur Selbstopferung für das messianische Reich. Dieses Opfer bietet er Gott dar, wie denn Lucas von einem Gebete Jesu bei seiner Taufe redet. Und Gott nimmt das an, und diese seine Leistung hatte zur göttlichen Kehrseite eine göttliche Gabe. Sein Gebet öffnet den Himmel und es erschallt vom Himmel über ihn die göttliche Antwort: „Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe", woran sich die Ausstattung zum messianischen Amte schloß. Gott selbst vollzieht hier die erste Taufe mit dem heiligen Geist — die grundlegende für alle folgenden. Der Menschensohn erhält nun auf seine Frage, auf die entgegengebrachte Bereitwilligkeit seiner Selbsthingabe an und für die Welt die absolut befriedigende Antwort durch göttliches Wort und göttliche That. Er erhält

[1] Luc. 12, 50. Marc. 10, 38.

die göttliche Gewißheit nicht mehr bloß von seiner persönlichen, sondern auch seiner amtlichen Gottessohnschaft, also davon, daß er wie den innern oder subjectiven, so auch den göttlichen, objectiv versiegelten Beruf habe, sich der Erlösung der Menschheit zu weihen. Diese objective Gewißheit zu suchen und zwar innerhalb der alttestamentlichen Ordnungen, gehörte mit zu der Gerechtigkeit, die er zu erfüllen hatte. So vereinigt sich in Jesu Taufe das Bekenntniß seiner Bereitwilligkeit, für Gottes Sache sich zu opfern, die wartende, sich Gott befehlende Demuth und der Wunsch, vom Vater eingewiesen zu werden in sein Amt mit der Erfüllung dieses Wunsches. Durch das A. T. wird er inaugurirt zur Gründung des neuen Bundes. Von nun an ist durch die göttliche Gabe seine persönliche Vollkommenheit zur erlösenden Kraft gereift in Beziehung auf seine Weisheit, sein Wissen von den himmlischen Dingen, seine Heiligkeit, seine Macht und Wunderkraft.[1] Das Himmelreich ist schon herniedergekommen und Gegenwart in ihm, denn er ist im Himmel und der Himmel in ihm.[2] Seine Person ist die persönliche Offenbarung Gottes, das Centrum für die Welt. „Die Engel Gottes steigen herauf und herab über des Menschen Sohn." Und dieses zugleich seine mittlerische Aufgabe zwischen Gott und der Welt in sich schließende Bewußtsein ist ein Neues auch für sein persönliches Bewußtsein. Diese Person hat nun nichts Geringeres zu ihrem Ziel und Gegenstand, als die ganze Menschheit. Zu dieser führt Jesum seine Liebe wie das Bewußtsein seiner selbst als des wahren ihr zugehörigen Sohnes der Menschheit. Seine centrale Stellung für das Geschlecht zeigt sich einmal in seiner die ganze Menschheit ausnahmslos mit voller Innigkeit umfassenden Liebe, andrerseits darin, daß es ihm vor Allem um das Centrale in jedem Menschen, um Gründung göttlichen neuen Lebens zu thun ist.

Jedoch ist seine ethische, persönliche Gottmenschheit in der Taufe noch nicht so in sich abgeschlossen gewesen, daß die absolute Vollendung seiner ethischen Gottmenschheit schon vor seinem Amte wäre gegeben gewesen. Vielmehr wie das Amt die Frucht der bis zur Taufe erreichten ethischen Reife ist, so setzt es der Person neue Aufgaben, deren Lösung den Uebergang zur absoluten Vollendung auch seiner Person bildet, sie

[1] Joh. 3, 11—13. vgl. 2, 24. Matth. 4, 17. Joh. 1, 51. 52.
[2] Joh. 3, 13.

also auf eine neue Stufe erhebt. So verschlingt sich in ihm Amt und Person. War vor der Taufe der Proceß persönlich ethisch (Selbstbildung), so ist er jetzt auch amtlich ethisch, was eine höhere Stufe auch seiner ethischen Gottmenschheit heraufführt. Daher auch noch während seines amtlichen Lebens Anfechtungen zu überwinden sind, die zugleich eine persönliche Seite haben.[1] Aber wiederum ist nun sowohl seine persönliche Vollendung als die der Menschheit durch ihn aufs Innigste mit jener seiner centralen Stellung verflochten. Will er die Erlösung und Vollendung der Menschheit, so muß er sich als das Centrum wollen, außer welchem kein Heil; und indem er seine centrale Stellung und seine persönliche Vollendung will, will er die Erlösung und Vollendung der Menschheit. Ein Mittelpunkt ist nicht ohne Kreis, ein Kreis nicht ohne Mittelpunkt. So rechnet er denn nach der Liebe, wornach er sich als das Haupt der Menschheit will[2] und dazu macht, zu seiner persönlichen Vollendung die der Seinigen und nennt diese oft seine Verklärung.[3] Durch beides zusammen aber verherrlicht er den Vater.[4]

Drittes Hauptstück.

Die Gottmenschheit Christi als amtliche.

§ 109.

Die hergebrachte Eintheilung der amtlichen Thätigkeit Christi in ein dreifaches Amt rechtfertigt sich richtig gefaßt, sowohl geschichtlich als an ihr selbst.

Literatur: Vgl. Ernesti opusc. theol. de officio Christi triplici 1773. 411 ff. Ritschl a. a. O. I, 2. 503. III, 360 ff. Frank Syst. d. chr. Wahrh. II, 194 ff. A. Krauß, das Mittlerwerk nach dem Schema des Munus triplex Jahrb. f. d. Theol. 1872. XVII, 595—655. Ebrard, chr. Dogm. A. 2. II, 398.

1. Das Heilswerk ist seit lange in der evangelischen Kirche in Form des mehrfachen Geschäftes oder Amtes Christi darzustellen üblich

[1] Luc. 22, 28.

[2] Joh. 18, 36. 37 f.

[3] Joh. 8, 54. 11, 4. 12, 16. 23. 28. 13, 31. 32. 14, 13. 15, 8. 16, 14. 17, 1. 5. 10.

[4] Joh. 17.

gewesen, sei es eines zweifachen oder noch vollständiger eines dreifachen.[1] Die Eintheilung in das prophetische, hohepriesterliche, königliche hat in der Reformationszeit besonders Calvin durchgeführt;[2] in der lutherischen Kirche hat erst J. Gerhard sie mit Erfolg vertreten.[3] Jedoch ist die Weise der Behandlung, auch wo eine Dreiheit und nicht bloß, wie oft geschah, das priesterliche und königliche Amt angenommen ist, eine sehr mannigfaltige. Die Einen sehen alle drei Aemter schon in Christi irdischem Leben, Andre verlegen das königliche Amt erst in den Stand der Erhöhung (so Keckermann, unter den Neueren Thomasius, v. Hofmann und Al. Schweizer), während die Socinianer auch das priesterliche Amt auf Erden noch nicht anerkennen, sondern nur das prophetische. Da wird also die Aemterlehre nach der Ständelehre abgetheilt. Die Aemter werden ferner von den Einen so unabhängig von einander und so sehr ohne inneren Zusammenhang dargestellt, daß die Einheit des Berufswerkes darüber verloren geht; so wenn nicht bloß dem prophetischen und dem hohepriesterlichen Amt kein Zusammenhang auf Erden mit dem königlichen zugestanden wird, sondern auch umgekehrt für den Stand der Erhöhung das königliche allein ohne Fortdauer des priesterlichen und prophetischen Raum behalten soll.[4] Aber auch die einzelnen Aemter für sich werden sehr verschieden bestimmt und gedeihen gar nicht immer zu klarer und scharfer Auffassung. Das prophetische Amt wird gar oft zurückgestellt, wohl auch zu dem priesterlichen geschlagen, weil im A. T. dieses zum Theil auch Lehramt war. Wo es für sich hervortritt, wird es bald als Amt der legislatio gedacht (so besonders

[1] Anfänge finden sich außer dem Hebräerbrief (s. u.) schon im Testament der 12 Patriarchen, wo der Unterschied und die Zusammengehörigkeit des königlichen und priesterlichen Amtes durchgeführt wird; die Dreitheilung hat schon Eusebius. Ueber andre Spuren derselben bei Lactanz, Gregor v. Nyssa u. s. w. vgl. Krauß a. a. O.

[2] Instit. L. II, 15, 1.

[3] J. Gerhardi loci theol. loc. IV. de Persona et officio Christi. Doch hat der in Württemberg übliche Brenzische Katechismus bereits auch die Dreitheilung; die andern luth. Dogmatiker im 16. Jahrh. und auch L. Hutter haben gewöhnlich eine Zweitheilung, indem das prophetische Amt zum priesterlichen gezogen wird.

[4] Frank dagegen (Syst. d. chr. Wahrheit II, 195) will in keiner Weise eine Nebenordnung der drei Aemter, daher er auch überhaupt die Dreiämterlehre verwirft, weil vielmehr das Versöhnungswerk alles in sich schließe, das prophetische als Voraussetzung, das königliche als Folge.

römiſcherſeits), bald als Lehramt überhaupt, Geſetz und Evangelium in ſich faſſend, endlich auch Chriſti heiliger Wandel und Vorbild, ſowie ſeine Wunderthaten werden zum prophetiſchen Amte gerechnet.[1] Das hoheprieſterliche Amt wird theils nur auf Erden, in Chriſti ſtellvertretendem, thuendem und leidendem Gehorſam geſehen, theils auch im Himmel, in ſeiner Intercessio, welche ſeine Verdienſte oder Wunden dem Vater vorſtelle (ſo Calov und ein Theil der Bengel'ſchen Schule). Auch wird die Benedictio damit verbunden. Die Intercessio und Benedictio werden zuweilen ſo beſtimmt, daß das königliche Amt auch von hier aus Einbuße erleidet. Endlich das königliche wird nicht bloß zum Theil in das prophetiſche aufgelöſt und damit vermiſcht, indem intellectualiſtiſch die Erkenntniß als das alles beherrſchende behandelt, das Regnum Chriſti in ein bloß ideelles Reich der Wahrheit oder Tugend, z. B. im Rationalismus verflüchtigt wird, oder ſpiritualiſtiſch in bloße Geiſteswirkungen aufgelöſt, ſondern auch umgekehrt zur Begründung der klerikalen oder hierarchiſchen Gewalt verwendet. Wo es reiner neuteſtamentlich gedacht und für ſich beſtimmter fixirt wird, wird darunter bald nur die Bethätigung der Erlöſerkraft im Innern der einzelnen Seele zu ihrer Heilsgewißheit oder Heiligung, bald die Stiftung und Erhaltung der Gemeinde verſtanden, bald, unter Beiziehung der Ständelehre die Herrſchaft des erhöheten Gottmenſchen in der Welt und über ſie. Die Lutheraner lieben, vom Regnum potentiae über das Weltall zu reden, das Chriſtus nach ſeiner Gottheit zwar weſentlich ſtets gehabt, aber im Stande der exinanitio verdeckt, wenn nicht niedergelegt, aber in der Erhöhung vollſtändig übernommen habe, wogegen die Reformirten mehr das Regnum gratiae betonten, das nach beiden Confeſſionen in das Regnum gloriae ausläuft.

2. Die Ungleichheit und Unſicherheit in der Darſtellung des Erlöſungswerkes im Schema der Aemterlehre bot hienach der Kritik genug Angriffspunkte dar, und ſo iſt es nicht zu verwundern, daß Erneſti's

[1] Hollaz Examen theologicum acroamat. P. III sect. 1 cap. 3 quaest. 101 rechnet noch zum prophetiſchen Amt die Einſetzung und Erhaltung des Predigtamtes und das Sacrament, ja auch die Gabe des heiligen Geiſtes, die Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt, Erneuerung, kurz auch ſolches, was z. B. dem königlichen Amte zukommt.

Angriff auf ihre Geſammtheit Anklang fand, und ihm haben ſich auch Neuere, ſeine Angriffe verſtärkend, angeſchloſſen. [1]

Ritſchl greift ſchon das Wort „Amt" als ungeeignet an, weil Amt ein beſonderer Beruf zur Verwirklichung einer Rechtsgemeinſchaft oder einer ſittlichen Gemeinſchaft unter der Bedingung des Rechtes ſei. [2] Er ſchlägt dafür „Beruf" vor. Allein ein Recht wird nicht bloß durch „poſitive" menſchliche Feſtſetzung begründet, es giebt auch ein göttliches Recht, ja dieſes iſt die Grundlage für alles wirkliche Recht. Ebendaher iſt auch das Recht gegen das Sittliche keineswegs ein Widerſpruch, obwohl damit nicht identiſch, und ebenſowenig darf das Recht von dem Sittlichen nur überſprungen oder negirt werden. Amt bezeichnet eine Einheit von Recht und Pflicht, und enthält beſtimmter als das Wort Beruf einen Gegenſatz gegen bloßes, ſei es auch wohlgeordnetes Privatleben, alſo eine Beziehung auf ein Gemeinleben und die öffentlichen Intereſſen desſelben, die einen Anſpruch auf die amtliche Thätigkeit haben. Der Blick auf ein „rechtlich privilegirtes Amt" und deſſen klerikalen Mißbrauch iſt vollends hier fremdartig und der Ausdruck „Beruf" unterliegt ebenſoſehr der Möglichkeit des Mißbrauchs wie das „Amt". Denn man kann auch von ſubjectivem Beruf reden im Gegenſatz zum objectiven, aber nicht von ſubjectivem Amt. Triftiger ſcheint der ſeit Erneſti häufige Einwurf: die Ausdrücke Prophet, Prieſter, König ſeien bildlich, daher unbeſtimmt, der klaren beſtimmten Unterſcheidung ermangelnd, daher in ihrem Sinn ſich vermiſchend, oder wenn mit jedem der Aemter ein beſtimmter Begriff verbunden werde, ſo treten ſie zu einer die Einheit des Heilswerkes auflöſenden Selbſtändigkeit auseinander. Allein was das Erſte oder den Nachweis anlangt, daß die drei Titel nicht je etwas Beſtimmtes, Unterſchiedliches ausſagen, ſondern der eine vielmehr im richtigen Begriff des andern ſelbſt ſchon enthalten ſei, ſo trifft dieſer Einwurf zwar die Aemterlehre, wie ſie oft in der Geſchichte der Dogmatik vorkommt, aber nicht die richtig gehandhabte Aemterlehre. Die dieſem Einwurf zu Grunde liegende Forderung iſt

[1] So namentlich Ritſchl a. a. O. Frank II, 195 ff. 222, während Schenkel, Beck u. A. dieſe Eintheilung wenigſtens nicht befolgen. Dagegen verwendet ſie Schleiermacher; ferner folgt ihr Marheineke, Lange, Martenſen, Reiff, u. A.

[2] III, 376 f.

berechtigt, aber daß sie trotz ihrer innern Zusammengehörigkeit sich doch bestimmt begrifflich unterscheiden lassen, werden wir bald sehen. Ferner ist zwar zuzugeben, daß diese drei Aemter in der Theokratie A. T. eine andre Bedeutung hatten, die im Christenthume überschritten ist. Der Priester im alten Bunde schlachtete Thieropfer und sorgte für ceremonialgesetzliche Reinheit und Heiligkeit für sich und für Andre; der König stand an der Spitze eines partikularen Gemeinwesens und hatte mit den Mitteln der Macht und Gewalt für den äußeren Bestand der staatlichen Volksgemeinschaft zu sorgen; deren Wohl und Gedeihen durch das Wort zu behüten, war auch das gewöhnlichste Werk der Propheten, was Alles im neuen Bunde überschritten ist, wo Zwecke und Mittel der drei Aemter theilweise andre geworden sind. Aber trotz dieser Unterschiede, die ja mit der typischen Verwendung A. T. schon zum voraus zugestanden sind, bleibt doch etwas Gemeinsames, was sich zur Verwendung im Sprachgebrauch N. T. vorzüglich eignet. Und daß unbeschadet der Bildlichkeit der Ausdrücke doch bestimmte Begriffe sich damit verbinden lassen, dafür spricht z. B. schon die Thatsache, daß im A. T. Königthum und Priesterthum gesetzlich gesondert gehalten wurden, wie auch die Prophetie beiden nach Bedürfniß entgegentrat, woraus sich ergiebt, daß das, was das Wesen jedes der Aemter charakterisirt, etwas von den andern wohl zu Unterscheidendes ausmacht, und daß sie sich nicht in einander auflösen, wenngleich ein Prophet wie Mose auch königliche oder ein König wie David auch prophetische Eigenschaft hatte, ja wenngleich die Prophetie die Vollendung der Theokratie in der Vereinigung der drei Aemter in Einem sieht.[1] Auch der Einwurf,[2] daß die drei Aemter einander nicht dürfen coordinirt oder als gleichwerthig behandelt werden, weil vielmehr das Versöhnungswerk allein das centrale sei, auf welches alle Functionen Christi sich beziehen, ist nicht stichhaltig. Denn die Versöhnung, der das hohepriesterliche Amt specifisch als Mittel dient, ist nicht die erschöpfende Bezeichnung des Heilsgutes, das wir Christus verdanken, wenn auch das Grundlegende und Centrale. Denn auch die Erkenntniß der Wahrheit oder Gottes ist ein in sich selbst werthvolles Gut und ihre Mittheilung nicht bloß Voraussetzung und

[1] Vgl. I, S. 711.
[2] Vgl. Frank a. a. O.

Mittel für die Versöhnung; ebenso aber ist auch das Königthum nicht bloß Folge des hohepriesterlichen Amts, sondern die Stiftung der neuen Person und eines neuen Gesammtlebens ist der Endzweck, dem auch das Hohepriesterthum Christi dient.[1] Ueberhaupt aber findet unbeschadet der selbständigen Bedeutung eines jeden der drei Aemter oder Geschäfte Christi ein Verhältniß gegenseitiger Bedingtheit oder Abhängigkeit statt. Jedem derselben ist seine besondere Bedeutung nachzuweisen, aber so daß sie alle enge mit der ganzen Person zusammen zu nehmen, als ihre Selbstoffenbarung zu behandeln sind. Dadurch bleibt die Einheit des Heilswerkes gewahrt, die sich im Einzelnen auch darin bewährt, daß keines der Aemter einen Zeitmoment allein ausfüllt, sondern je die andern sind stets mitwirkend, wenn auch das eine im Uebergewicht je nach den geschichtlichen Verhältnissen und Aufgaben hervortritt. Hiermit ist schon auch das Weitere begründet: es darf nicht das irdische Leben nur dem prophetischen und priesterlichen, und der Stand der Erhöhung nur dem königlichen Amte zugewiesen werden, als wäre im Stande der Erniedrigung noch nicht das Königthum wirksam, im Stande der Erhöhung aber nicht mehr das prophetische oder hohepriesterliche Amt. Ebensowenig darf das hohepriesterliche ohne das königliche gedacht werden, das ihm erst seine volle Kraft und Bedeutung verleiht, wie der Hebräerbrief zeigt. Damit ist auch gesagt, daß die verschiedenen Aemter nicht an die beiden Naturen vertheilt werden dürfen, als käme das eine nur der göttlichen Natur zu, das andre der menschlichen.[2] Dadurch ist aber, wie wir unten sehen werden, nicht ausgeschlossen, daß der Stand der Erhöhung auch dem dreifachen Amte Neues bringt, wie überhaupt kein Widerspruch gegen die innere unaufhörliche Zusammengehörigkeit desselben in dem Umstande darf gefunden werden, daß das Mittlerwerk Christi jetzt diese, jetzt jene Seite in den Vordergrund stellt.[3]

[1] Frank selbst muß auch wieder zugestehen, daß schon vor Vollendung des Erlösungswerkes auf Erden Christus als König zu denken ist.

[2] Wie z. B. Ritschl die prophetische Thätigkeit als göttliche Offenbarung, als Vertretung Gottes bei den Menschen, das priesterliche Thun nur als Vertretung der Menschen bei Gott aufgefaßt wissen will, eine Unterscheidung, die von selbst hinfällig wird, wenn wirklich und objectiv, nicht bloß in subjectiver Auffassung alles Thun Christi als gottmenschlich, weil als That des Gottmenschen angesehen wird.

[3] Treffend sagt Krauß a. a. O. S. 648: „Die drei Aemter sind die verschiedenen Beziehungen sämmtlicher mittlerischer Leistungen auf die Erfordernisse und

Anmerkung: Das Ausgeführte zeigt von neuer Seite, daß die hergebrachte Eintheilung der Christologie in die Lehre von der Person, von den Ständen, von dem Amt Christi unhaltbar ist. Dagegen unsre Methode sich empfiehlt, welche alles dreies unter der Lehre von Christi Person befaßt. Denn um die Lehre von den Ständen müßten sich, falls es bei jener Eintheilung verbliebe, die Lehre von der Person streiten, die ohne die Ständelehre nicht vollständig, und die Lehre vom Amte, das doch nur wieder die Person in ihrer Actualität oder Selbstoffenbarung ist. Zugleich ist durch diesen Weg auf das Natürlichste trotz der Mehrheit der Stände und Aemter für die Einheit und die Continuität Sorge getragen. Auch ergibt sich, wenn so das Amt auf die Person zurückgeführt wird, daß keine Trennung der Naturen für das Geschäft Christi Statt finden kann; denn für das Werk ist die wirkende Person der Gottmensch, ihre Thätigkeiten also sind gottmenschlich. [1]

3. In der That ist der Vorzug der Aemterlehre nicht bloß das Plastische, leicht zu klarem Sinn zu bringende des Ausdrucks, sondern auch der geschichtliche und sachliche Werth. Jener liegt darin, daß schon in der alten Kirche sich die Anfänge dieser Eintheilung finden und daß das Wort *Χριστὸς*, Gesalbter frühe darauf bezogen wird, daß er der König, Prophet, Priester sei. Ebenso hat die Eintheilung neutestamentliche Stütze. [2] Besonders ist diese Dreitheilung von Werth, weil sie den Zusammenhang zwischen der alttestamentlichen Theokratie und dem Christenthum anschaulich ins Licht stellt. Denn diese drei Aemter sind es, durch welche diese gestiftet und erhalten wurde. Daß in Christus die Vollendung des A. T. gegeben ist, kann besonders deutlich dadurch werden, daß in ihm nachweislich die Vollendung der Aemter gegeben ist, durch welche das A. T. ward, was es war. Die drei Aemter des alten Bundes hatten nun folgenden Sinn. Das königliche und das Suffetenamt hatte das Verhältniß der Bürger der Theokratie zu ordnen, sie als Gemeinschaft zusammenzuhalten und zu schirmen

Bedingungen mittlerischer Wirksamkeit." S. 600. „Die tria munera sind nach Calvin nicht drei auf verschiedene geschichtliche Perioden zu vertheilende Leistungen oder Classen von Leistungen, sondern sie sind die drei Seiten, welche das Mittlerwerk der begrifflichen Betrachtung darbietet." Wenngleich Schleiermacher gegen die altevangelische Dreitheilung der Aemterlehre auch Einwendungen erhebt, so überwiegt doch bei ihm die Gutheißung ihrer Anwendung aus historischen und dogmatischen Gründen, wie denn auch er selbst in seiner Darstellung des Geschäftes Christi dieser Eintheilung folgt.

[1] Das erkennt unter den Neueren auch Frank a. a. O. S. 231.

[2] Apostelg. 2, 22. Offenb. 1, 5. 3, 14. Joh. 18, 36. *(βασιλεύς)* vgl. Ephes. 1, 7. 20. Col. 1, 12—20. Phil. 2, 5—11; *ἀρχιερεύς* vgl. Hebräer K. 7—9.

gegen äußere und innere Feinde. Die Priester verwalteten das Verhältniß der Gemeine zu Gott als Vermittler des Wechselverkehrs; denn wie sie Gebete und Opfer darbrachten als von der Gemeine her, so ertheilten sie wiederum Segen als von Gott her. Sie waren des Volkes Mund zu Gott im Gebet und Opfer und Gottes Mund zum Volk im Spenden von Segen und theokratischer Vergebung. Diese beiden ersten zu trennen ward als nothwendig erkannt von Moses und Aaron an und war besonders unter den Königen unerläßlich. Andererseits aber brachte diese Trennung der Gewalten oft Eifersucht und Entzweiung. Daher hatte ein drittes Amt, an keinen Stand gebunden, nicht stetig noch erblich, sondern nur zur Zeit des Bedürfnisses aufstehend, das prophetische, auszugleichen, zu neuer Liebe und Begeisterung für die Theokratie zu entflammen und in dieser Liebe nicht bloß den Frieden der Gewalten zu gründen, sondern auch die werdende Offenbarung weiter zu führen.[1] Daß nun diese Spaltung der Gewalten, wenngleich um der Sünde willen als Schutzwehr gegen Mißbrauch derselben vorerst nothwendig, noch ein Uebel sei, das erkennt schon die alttestamentliche Prophetie und es ist gleichsam der innerste Puls der Geschichte der Prophetie in dem Bestreben zu sehen, diese drei Aemter im messianischen Bilde, statt ihrer Vertheilung an mehrere Personen, in einander zu bilden und zu schauen. Denn auch nicht eines der drei konnte in seiner ganzen Kraft und Reinheit da sein, wenn ihm die andern fehlten und nicht die Befähigung für alle drei in Einer Person vereinigt war. In Christus nun — das ist die Meinung dieser Dreitheilung — ist das dreifache Amt vereinigt, nicht bloß additionsweise, äußerlich, wie in einer dreifachen Krone, sondern innerlich oder so, daß sie sich durchdringen und jedes der drei richtig erkannt, die beiden andern an sich selbst hat, aber auf seine Weise. So bildet Christi ganzes amtliches Thun eine Einheit als treuer Spiegel seiner Person, aber die Betrachtung richtet sich auf diese Eine Gesammtthätigkeit oder Lebendigkeit seiner messianischen Person, die ein geschlossenes Ganzes bildet, unter dreierlei bestimmt zu unterscheidenden Gesichtspunkten.

4. Doch wie die drei Aemter in seinem Thun sich durchdringen, wie jedes derselben zu seiner eigenen Vollendung auch die Kraft ver-

[1] Vgl. Schleiermacher chr. Gl. II, 112 ff. § 102 ff.

langt, die den andern beiwohnt, das wird anschaulich werden, wenn wir den Werth dieser Eintheilung an sich betrachten. Sehen wir zuerst auf die Menschheit, die Christus erlösen soll, so ergibt sich aus der Beschaffenheit des Bedürfnisses und der Krankheit, welche zu heben ist, die Beschaffenheit der Kraft, welche zur Heilung und Mittheilung der vollen Gesundheit des Einzelnen und des Ganzen erforderlich wird. Nun bringt die Sünde, wie wir sahen, Verdunkelung des Gottes-, Welt- und Selbstbewußtseins, so daß hinfort Sünde und Irrthum in unseliger Wechselwirkung den Zustand der geistigen Finsterniß hervorrufen. Diesem gegenüber ist Christus φῶς τοῦ κόσμου durch Lehre und Vorbild — prophetisches Amt. Sodann wirkt die Sünde Schuld, das Schuldbewußtsein aber wird zum Bewußtsein verdienter Strafe, nicht zufällig, sondern nothwendig. — Schuld und Strafe aufzuheben, Versöhnung zu bringen, ist das eigentliche hoheprieſterliche Geschäft. — Da aber endlich die Sünde fortgeht zum zuständlichen und geschlechtlichen Bösen, zum bösen Hang und zur bösen Macht wird, die Verderben und Tod für die Welt mit sich bringt, so muß der Erlöser auch die Macht haben, der Welt das Princip der Wiedergeburt, der Heiligung und des neuen Lebens mitzutheilen und so die Sünde selbst sammt ihren Folgen, auch den Tod zu überwinden. Alles dieses aber so, daß die Vollendung des Einzelnen auch Vollendung der Menschheit oder des Reiches Gottes wird. So ist er auch der König. Dasselbe läßt sich nun aber auch von Gott aus erkennen, dessen vollkommene Offenbarung durch Christi amtliche Thätigkeit erscheinen soll. Den drei Feinden: Irrthum, Schuld und Sünde, Tod, [1] steht als heilende Macht wie als Offenbarung Gottes gegenüber die Weisheit, die heilige Liebe und die von beiden beseelte heilige Macht. In jenen drei Grundbestimmungen ist Gottes Selbstoffenbarung vollendet und so ist das dreifache Amt Christi auch der reine Spiegel des vollkommenen Gottesbegriffs. Denn Christus in seiner lebendigen persönlichen Thätigkeit oder seinem Amt ist auch das gottmenschliche geschichtlich gewordene Ebenbild Gottes, und stellt in uns dieses her durch Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung. Daher müssen auch immer wesentliche Fehler

[1] Vgl. Leydecker, de veritate religionis reformatae s. evangelicae L. IV. c. 9, 3. Krauß a. a. O. S. 606.

in der Grundauffaſſung des Chriſtenthums vorhanden ſein, wo dieſe Vereinigung der drei Aemter in Chriſtus nicht erkannt, nicht aus dieſer Einheit heraus das Einzelne, was er redet, thut, leidet, verſtanden wird, wo ſie vielmehr auseinander geriſſen werden oder wo auch nur Eines vernachläſſigt wird. In dem Verhalten zu dem dreifachen Amte Chriſti iſt daher ein Prüfſtein für die chriſtliche Integrität oder Vollſtändigkeit eines Syſtems zu ſehen. Die Socinianer und Rationaliſten bleiben für Chriſti Amt auf Erden nur bei dem *prophetiſchen* ſtehen und ſehen das Mittleriſche darin nur in Lehre und Beiſpiel, während ſie das Prieſterthum und Königthum erſt in den Stand der Erhöhung verlegen. Das ſetzt entweder voraus, daß die Sünde ihren Grund im Irrthum habe, die Wiedergeburt alſo Wirkung eines beſſeren, kräftigeren Wiſſens der Wahrheit (Intellectualismus) oder aber, daß die natürliche Kraft des Willens, etwa angeregt durch Vorbild, der Sünde gewachſen ſei. Auf die Vorſtellung von Chriſti Perſon hat das die Rückwirkung, daß es ſolcher Anſtalten, wie der Menſchwerdung, für die Beſſerung der Welt nicht bedurft hätte, wie ſie auch nicht möglich wäre, wo das Grundverhältniß zwiſchen Gott und der Welt deiſtiſch gedacht wird, alſo weder für Gott noch den Menſchen Lebensgemeinſchaft das Ziel wäre. — Das alleinige Hervorheben des *hoheprieſterlichen* Amtes würde einen quietiſtiſchen Myſticismus oder Antinomismus begünſtigen, auch würde ohne Erleuchtung über Chriſti Heiligkeit wie unſere Unheiligkeit und Schuld ein heilſames Schuldbewußtſein nicht entſtehen, alſo auch nicht geheilt werden. Eine ſolche Verſöhnung wäre magiſch. Vielmehr gehört aufrichtige Buße zur Aneignung des Verdienſtes Chriſti. — Wo endlich das *Königliche Amt* einſeitig ins Auge gefaßt wird, da wird eine falſche Richtung auf das chriſtliche Gemeinweſen, auf die äußere Seite des Reiches Gottes ſich einſtellen, ein Prakticismus oder ein Hierarchismus — ſei es in abſolutiſtiſcher oder ariſtokratiſcher oder demokratiſcher Form, wobei das Hauptgewicht auf die Erſcheinungsſeite, ſtatt auf den inneren religiöſen Proceß gelegt wird. — Aber wenn auch nur Ein Amt außer Acht gelaſſen würde, müßten ſchon bedeutende Verkehrtheiten ſich einſtellen. Denn ohne das prophetiſche Amt würde es an der Vorbereitung des Menſchen für das Heilswerk fehlen; ohne das hoheprieſterliche bliebe dem prophetiſchen und königlichen nur ſo viel übrig, als für eine humaniſtiſche Form des

Gesammtlebens brauchbar ist. Wäre aber so einer wirklichen Umgeburt der Menschheit durch Christus die Basis entzogen, so könnten auch die beiden andern Aemter nicht mehr in ihrer ganzen Kraft und Bedeutung erkannt werden. Bliebe endlich wenigstens das königliche zurückgestellt, so wäre die Erlösung des Einzelnen losgerissen von der Stiftung eines neuen Gesammtlebens und statt des christlichen Gemeingeistes würde ein unchristlicher Separatismus und Individualismus eintreten. Der Fortgang vom Glauben zur Liebe käme ins Stocken. Die Gnade der Sündenvergebung selbst würde einem spiritualistischen Egoismus dienstbar gemacht. Sonach gehören alle drei zur Vollständigkeit und Vollkräftigkeit des Amtes Christi zusammen.

5. Das wird nun vielleicht ohne Weiteres zugegeben. Aber schwieriger und doch nicht minder wichtig ist es, zu erkennen, daß diese drei nicht bloß nebeneinander, gleichsam cumulative in Christus vereint sind, sondern sich so durchdringen, und zwar sowohl im Stande der Niedrigkeit als der Erhöhung, daß all sein Reden und Handeln, Thun und Leiden als Manifestation seines Gesammtamtes anzusehen, folglich unter dreierlei Aspect zu betrachten ist. So ist man z. B. geneigt, Christi königliches Amt im Stande der Erniedrigung sehr zurückzustellen und es eigentlich erst nach der Auferstehung und Himmelfahrt an die Reihe kommen zu lassen. Aber wenn Christus nicht schon als König, der er an sich ist und wozu er geboren ward, sein Amt angetreten hat, so wird der ethische Werth seiner Erniedrigung sehr bedeutend verkürzt sein. Erst auf der Folie des ihm eigentlich und von Gottes wegen zukommenden Königthums, seiner inneren königlichen Majestät wird die Größe seiner Herablassung bis in den Tod und ihr innerer Werth recht erkannt, daher wir auch im Folgenden mit dem königlichen Amte beginnen werden, das ihm in actueller Weise zukommt als Resultat seiner ethischen Gottmenschheit[1] Ebenso ist es häufig, sein hoheprieſter-

[1] Die Socinianer betrachten Christus vor seiner Auferstehung nur als einen heiligen Einzelmenschen; Haupt der Menschheit sei er erst geworden durch seine Auferstehung. Abgesehen von dem Hiatus, der so in seiner Person entsteht, verliert sein hohepriesterliches Thun die stellvertretende Bedeutung, wenn er nicht als Haupt dasselbe vollzieht; sein Thun ist so lediglich das eines tugendhaften Privatmannes. Selbst sein sittliches Thun, z. B. seiner Mutter gegenüber ist

liches Amt nur in seiner letzten Zeit zu sehen. Aber den priesterlichen Sinn, der freilich am leuchtendsten in seinen letzten Tagen strahlte, hat er nicht bloß von Anfang an in sich getragen, sondern ihn auch bethätigt in Arbeit, Gebet und Segen. Selbst in seinen Machterweisungen ist er von seiner hohepriesterlichen Liebe mitbestimmt gewesen.[1] Er hat auch sein Lehramt nicht ohne das Bewußtsein seines königlichen Amtes, nicht ohne die hohepriesterliche Sanftmuth und Geduld geübt, die sich hineinversetzt und herabläßt zum Verständniß schwerhöriger Seelen. Er will freie, durch eigene Ueberzeugung und die Macht seiner Liebe erworbene Geister. Daher, obwohl von seiner Person aus angesehen das königliche Amt und Bewußtsein das Erste in seinem Amtsleben ist, die Basis, denn darin liegt das Bewußtsein seiner Vollmacht und seines Anrechtes an die Menschheit, seiner Aufgabe oder Pflicht und seiner Kraft, so wandelt dieser König doch den mühseligen Weg des prophetischen und priesterlichen Thuns, des Lehrens und Leidens, um die Geister und in ihnen sein Reich zu gewinnen, und den bewußten freien Gehorsam zu pflanzen, den sie ihm als dem Offenbarer des vollkommenen Gesetzes, ja als dem persönlichen Gesetz schon an sich schuldig waren. Endlich ist es üblich, für das prophetische Amt mehr nur im Anfang des historischen Werkes Christi die Stelle zu sehen. Aber sie gebührt ihm auch am Ende, ja in der Erhöhung.[2]

vollkommen erst verständlich, wenn er ihr gegenüber auch als König des Gottesreiches handelt.

[1] Matth. 8, 17. 9, 36.

[2] Thomasius geht so sehr von der Dreitheilung der Aemter ab, daß er an ihre Stelle die zwei Stände setzen will. Die Aemter sollen sich mit den Ständen decken, das hohepriesterliche Amt, wofür das prophetische nur die Einleitung sei, decke sich mit dem Stande der Niedrigkeit, das königliche sei für den Stand der Erhöhung aufzusparen. Aehnlich Frank. Allein das prophetische Amt ist nicht bloß Einleitung, Vorbereitung, es hat zu seinem Inhalt nicht bloß die Versöhnung, sondern auch die Vollendung der Welt. Weisheit und wahre Gotteserkenntniß ist auch ein selbständiges Gut, wie Irrthum ein selbständiges Uebel (s. o. S. 485). Es ist wahr, daß die Ständelehre auch mit der Lehre vom Amt Christi in innerer Beziehung steht, aber nicht so, daß der Stand der Niedrigkeit nur das eine Amt darstellte, die Erhöhung das andere, sondern die wohlbegründeten drei Aemter verbreiten sich über die beiden Stände so, daß jedes derselben in jedem der zwei Stände sich offenbart, aber in jedem nach dessen Weise. Wären nicht die drei, auch das königliche schon auf Erden offenbart, so hätte unser Wissen z. B. von Christus als

Erste Abtheilung.

Das Amt Christi im Stande der Niedrigkeit.

Erstes Lehrstück.

Das königliche Amt.

§ 110.

Christus hat, wie schon sein Name besagt, die Vollmacht des wahren messianischen Königs, d. h. des Königs im Gottesreich, obwohl er sie im Stande seiner Niedrigkeit großentheils nur verhüllt übt. Er ist ein König, der sich sein Reich erst erwerben muß, und das kann nicht durch bloße Machtbeweisung geschehen. Noch weniger ist ihm Herrlichkeit und Herrschaft der absolute Zweck, sondern die königliche Macht, die er hat, stellt er der geistigen Erlösung zu Diensten, deren Resultat erst das Reich der Herrlichkeit oder die Vollendung sein soll.

Anmerkung: Obwohl wir nach dem Früheren (§ 98 S. 367 f. § 104) keine Selbst-Entäußerung des Logos im Sinne der modernen Kenotik annehmen können, auch nicht schon die Entstehung des Gottmenschen selbst, welche eine Erscheinung in Niedrigkeit war, als sich selbsterniedrigende That des Gottmenschen ansehen dürfen, denn er hätte schon und zwar ohne Niedrigkeit existiren müssen, wenn er hätte sollen die Möglichkeit haben, sich selbst zu erniedrigen, aber er war nicht, bevor er in Niedrigkeit erschien: so haben wir doch ein Recht, von einem Stand der Niedrigkeit, ja auch der Selbsterniedrigung des Gottmenschen zu reden. Jenes nicht etwa, weil das Menschsein an sich schon Niedrigkeit enthielte oder wäre (s. o. S. 440), sondern weil es zur Wahrheit der Menschheit gehört, die Hoheit,

König keine historische Basis. Ob wir im Stand der Erhöhung für das prophetische Amt keine Stelle finden, wie mit Thomasius Frank im Gegensatz zu alten lutherischen Dogmatikern fürchtet, wollen wir später sehen. Hiernach zerfällt uns der Stoff den beiden Ständen gemäß so, daß wir in der ersten Abtheilung Christi Amt im Stande der Erniedrigung, in der zweiten dasselbe im Stande der Erhöhung betrachten. Jenes ist sein geschichtlich zeitliches, dieses sein ewiges Amt. Die Einheit von beidem wird darin liegen, daß auch in jenem, richtig verstanden, ein Ewiges sich offenbart, dieses aber seine lebendige Beziehung zu Zeit und Geschichte behält.

Noch weniger als Thomasius wird v. Hofmann Recht haben, wenn er für den Stand der Niedrigkeit nur das prophetische Amt in den Vordergrund stellt, Lehre und Vorbild sich bewährender Gerechtigkeit.

die ihr bestimmt ist, nur durch ein Werden, einen ethischen Proceß hindurch zu erreichen, mit dieser Hoheit des Zieles aber verglichen die Anfänge niedrige sein müssen. Sodann von Erniedrigung, ja Selbsterniedrigung zwar nicht des Logos, aber des Gottmenschen ist zu reden, sofern derselbe freiwillig nicht bloß auf äußere Herrlichkeit und Herrschaft verzichtete, auf welche seine persönliche Würde den gerechten Anspruch enthielt, sondern, was weit wichtiger, sich in unser Elend und unsre sündige Gemeinschaft so versenkte, daß sie ihm zum tiefsten Leiden wurde. Daß auch der ihm innewohnende mit ihm Eine Person bildende Logos auf die ihm ziemende Weise hierbei betheiligt war, ist durch das Gesagte nicht ausgeschlossen. S. 441.

1. Die herkömmliche Weise, mit dem prophetischen Amt zu beginnen, mit dem königlichen zu enden, hat ihr Recht, wenn man Christi Werk nicht unter dem Gesichtspunkt seiner amtlichen Gottessohnschaft auffaßt, also Person und Werk Christi nicht so enge zusammenschließt, als wir (§ 99. 108) es angemessen gefunden haben. Die innere amtliche Ausrüstung und das amtliche Bewußtsein kam aber bei jener hergebrachten Weise nicht zu genügender Darstellung. Besonders das königliche Amt Christi auf Erden blieb so verkürzt; denn wenn es zuletzt behandelt wurde, so war natürlich, daß man sich ganz überwiegend an die Form seines himmlischen Königthums hielt. Es ist wahr, das irdische Leben der Person Christi, womit unser ganzer zweiter Abschnitt von § 105 an sich beschäftigt, ist als Stand der Niedrigkeit am meisten Beschränkung der Offenbarung seiner *Machtfülle*, am meisten unbeschränkte Offenbarung seiner *Liebe*. Aber doch mußte auch schon in das Diesseits nicht bloß Bewußtsein, sondern auch Offenbarung seiner königlichen Stellung fallen, weil sonst die Geschichte nicht die gebührende Beglaubigung dafür enthielte, daß er Haupt des Gottesreiches ist, ja König der Könige. Gerade seine Liebe mußte soweit auch die *Macht* seiner Person offenbaren, als das verträglich war mit dem ethischen Charakter des Processes, in den er die Menschen ziehen will, und mit dem Leiden, das ihm dieser freie Proceß bringen sollte. Es ist außer Zweifel, daß der Amtsname „Christus" als Uebersetzung von מָשִׁיחַ Messias am unmittelbarsten und zuerst auf das Königthum weist, daß also die Erklärung, was Christus bedeute, von dem König ausgehen muß. Es ist nicht zufällig, daß die messianische Prophetie A. T. mit dem Königthum beginnt und der Gruß der Engel an die Erde den Neugebornen als König verkündet; daß das Wort vom Himmel bei der Taufe Jesu: „Du bist mein lieber Sohn" das Wort des zweiten Psalm

vom messianischen König wieder aufnimmt, sowie daß Christus vor seinem Leiden als König in Jerusalem einzieht. So gewiß er in seinem Leiden sich äußerlich seiner Macht entkleidet und wehrlos dastehen will, so gewiß erhält auch sein Leiden erst dadurch seine volle Bedeutung, daß der König leidet für sein Volk. Offenbar tritt die Freiwilligkeit und Größe seiner Liebe erst dann in ihr rechtes Licht, wenn die Darstellung zuvor ergeben hat, wie er, obwohl schon auf Erden ein König, obwohl er nicht bloß hätte reich sein können, sondern innerlich reich war und in jedem Augenblick auch göttliche Macht ihm zur Seite stand, doch arm ward um unsertwillen.[1] Es ist von großer, auch ethischer Bedeutung, daß er in seinem amtlichen Leben nicht bloß im Stande der Niedrigkeit, sondern der Selbsterniedrigung ist (§ 104, 4), was durch die moderne Kenotik zurückzutreten scheint — Frank ausgenommen. Wenn wir daher das königliche Amt zuerst betrachten, so befriedigen wir damit ein christliches Interesse. Sein ganzes erlösendes Thun ist über Willkür erhaben, weil er an sich König der Menschheit ist, an sie ein Anrecht wie für sie die grundlegende Aufgabe hat. Dabei bleiben wir doch auch dem wichtigen Grundsatz getreu, daß aus der bewährten persönlichen sittlichen Vollkommenheit, — die wir ja schon bei Jesu Taufe gereift denken müssen, auch die Macht fließe, indem das vollkommene Ethische die wahre Macht auch über die Natur sein muß. Der ethische Charakter seines königlichen Amtes ist für uns schon dadurch gesichert, daß wir von der ethischen Gottessohnschaft des zweiten Hauptstückes herkommen, diese aber fortdauert in der amtlichen (§ 108). Aber eben die nächste Frucht seiner ethischen inneren Reife ist die messianische ἐξουσία, wie das himmlische Königthum die nächste Frucht seines Leidens ist.

2. Die messianische ἐξουσία. Aus einem königlichen Bewußtsein heraus beginnt er sein Amtsleben, um seinen Reichthum mitzutheilen, um zu gewinnen, zu erobern, worauf er ein Recht hat, um sein Reich einzunehmen. Zwar sind es zunächst die einzelnen Persönlichkeiten, die er sucht, aber in ihnen sucht er das Reich Gottes, die Gemeinschaft der erlösten, geheiligten und seligen Geister. Aber er experimentirt nicht erst, ob er zum König bestimmt sei, ob es ihm gelingen werde, der König zu werden, sondern er weiß sich als den mit göttlicher Kraftfülle

[1] Joh. 18, 37. 2 Kor. 8, 9. Phil. 2, 6 ff.

Ausgestatteten, dem, wo seine Herrschaft verschmäht wird, das Gericht verbleibt.[1] Nicht ihrer Wahl oder Unterwerfung verdankt er seine königliche Stellung, er ist König und Herr, ob sie ihn anerkennen oder nicht. Er weiß, daß er ein Anrecht an die Menschen hat, wie sie die Pflicht haben, seine Unterthanen zu sein, denn er weiß sich geeinigt mit dem schöpferischen Logos, durch den auch sie eine wesentliche Beziehung zu ihm haben, wie ihn seit der Taufe auch sein göttlicher Amtsberuf an sie kettet. Das Bewußtsein königlicher Macht und Vollmacht beseelt sein ganzes Thun und tritt hervor in königlichem Thun und Reden. Es wohnt ihm die volle messianische ἐξουσία bei und er macht von ihr Gebrauch.[2] Er ist nicht ein Lehrer, wie Andere, die ihre Ansichten aufstellen auf die Gefahr hin, von Nachkommenden überholt zu werden,[3] sondern er redet ὡς ἐξουσίαν ἔχων, als der das Gebiet der religiösen Wahrheit beherrscht.[4] Seine Worte sind Entscheidungen und Gesetze, die den Himmel und die Erde überdauern. In dem Reiche Gottes hat er die absolute Macht der Gesetzgebung und der Sündenvergebung, die Macht über die Schlüssel des Himmelreichs![5] Nicht erst nach seinem Leiden, sondern schon zuvor[6] ist er sich bewußt, daß er alle ἐξουσία hat im Himmel und auf Erden, daß ihm der Vater die ἐξουσία gegeben hat über alles Fleisch. Daher macht er Anspruch auf unbedingtesten wenngleich freien Gehorsam, auf eine Liebe, die ihm Alles opfert und ihn höher stellt, als die zartesten natürlichen sittlichen Verhältnisse.[7] Er sammelt einen Jüngerkreis, den er mit Vollmachten ausstattet, einen engsten und einen weiteren und gründet Ordnungen für sie, das Amt des Wortes, die Taufe, das heilige Abendmahl und die Kirchenzucht.[8] Er hat und übt die Macht der Wunder und die Kraft, sie mitzu-

[1] Luc. 19, 14. Joh. 5, 21 ff. 27.

[2] Matth. 7, 29. 9, 6. 8. 10, 1. 21, 23. 24. 27. 28, 18. Mc. 1, 22. 27. 2, 10. 3, 15. 6, 7. 11, 28. 29. 33. Luc. 4, 32. 36. 5, 24. 9, 1. 10, 19. Joh. 10, 18. 17, 2.

[3] Matth. 5, 17. 18. 24, 35.

[4] Joh. 18, 37.

[5] Matth. 9, 6. 16, 19.

[6] Matth. 11, 27. Joh. 17, 2. Vgl. Matth. 28, 18.

[7] Mtth. 10, 32—39.

[8] Matth. 26. 28, 19. 18, 15—19.

theilen.[1] Wie aus seiner ethischen Gottmenschheit seine Wunderkraft hervorgeht, so hat sie ethische Wirkung zum Ziele. Aber dieses Ziel erreicht sie nur dadurch, daß die Wunder auch etwas für sich sind, nicht bloß sittliche Handlungen, nicht bloß Lehre (obwohl sie das auch sind), nämlich Beweisungen seiner Macht, die zu seinem Reden und Thun Vertrauen einflößen. Seine Macht über die Natur ist keine Störung ihrer Ordnung, aber siegreiche Bekämpfung eingedrungener Unnatur und dadurch Pfand und Typus der Vollendung der Welt überhaupt, die sein Werk sein wird.[2] Endlich ist auch sein hohepriesterliches Thun und Leiden von seiner freien Macht umfaßt.[3]

3. Wie aber sein ganzes Thun ethisches Gepräge trägt durch seine ἐξουσία und Freiwilligkeit, so will er auch sein Werk nur auf dem Wege der Freiheit seitens der Menschen vollbringen. Daher will und darf er nicht das Himmelreich sofort als ein Reich der Macht und Glorie darstellen. Die Motive des Anschlusses an ihn dürfen nicht verfälscht werden, was unausbleiblich wäre, wenn er es sofort auf Schauen, statt auf Glauben an seine Person angelegt hätte.[4] Er enthüllte seine Macht soweit, um die von dem jüdischen Messiasideal Erfüllten auf ihn aufmerksam zu machen, aber ist das erreicht, so stellt er die Aufgabe, daß sie von seinem Wort und seiner Person angezogen ihrer Erlösungsbedürftigkeit inne werden und in ihm den Erlöser suchen. Die an ihn geistig Gefesselten wurden dann mehr und mehr willig, sich in die Umformung ihres messianischen Ideales zu finden und den Begriff des messianischen Reiches zu dem Reich der Versöhnung und Heiligkeit zu vertiefen. Da tritt dann auch immer mehr hervor, daß er seine ἐξουσία nicht braucht, um einen Knechtes-Gehorsam zu Diensten zu zu haben, sodann daß er den Gehorsam verlangt als die Empfänglichkeit für seine Gabe. Die Seele seines königlichen Amtes ist die Liebe. Sie fordert und setzt einen geistigen Proceß, dessen Ende erst die Herrlichkeit und der erscheinende Sieg des Gottesreiches sein wird. Sie führt daher auch den, der an sich der König ist, zum prophetischen und

[1] Matth. 10, 1. Mc. 3, 15. 6, 7. Luc. 4, 36. 9, 1. 10, 19.
[2] Joh. 5. 7, 23. 9, 39. 14, 12.
[3] Joh. 10, 18. Matth. 26, 53. 54.
[4] Luc. 11, 16. Joh. 20, 29.

hohepriesterlichen Amt. Nur daß die christliche Erkenntniß ihn auch da als κύριος weiß: er ist König im Reiche der Wahrheit, er ist auch der König, der für sein Volk stirbt.

Zweites Lehrstück.

Das prophetische Amt.

§ 111.

Christus ist der Prophet als Offenbarer der göttlichen Wahrheit. Das göttliche Gesetz hat er vollkommen enthüllt wie erfüllt, und ist Vollendung wie Ende der Weissagung. Das Alles dadurch, daß das göttliche Wissen sein Wissen oder seine gottmenschliche Weisheit, ja sein Zeugen von dem Göttlichen Selbstbezeugung und Selbstdarstellung ist.

Schleiermacher § 103. II, 115 ff.

1. Nicht an die Mittheilung einzelner Regeln und weisen Lehren ist bei Christi prophetischem Amt zu denken, sondern an eine sich offenbarende oder darstellende Totalität, die sich der geistigen Anschauung darbietet und den Menschen lebendig ergreift. Sein Wissen war trotz seiner Begrenztheit (§ 107, 3) ein vollkommenes, weil er im Centrum der Wahrheit stand. Sein Reden vom Reich Gottes, von der Welt und ihrem geschichtlichen Gang ist fehllos, weil er der persönliche Mittelpunkt der neuen wahren Welt des Himmelreiches ist, der alle Zeitläufe beherrscht und sowohl richtend durch sie hindurchgeht bis zur Endentscheidung, als auch die Vollendung der Welt herbeiführt. Weil er bewußt im Ganzen steht, ja die lebendige Totalität der Wahrheit, Gottheit und Menschheit in ihm geeint ist, so geht auch das Einzelne, was er spricht oder thut, aus diesem Ganzen hervor, so stellt sich darin das Ganze nach einer besondern Seite dar und so zieht dieses Einzelne zum Ganzen. Weil er zu allen Seelen der Menschen eine geheimnißvolle, innere Beziehung hat, so weiß er, was in den Menschen ist, die ihm nahen, und umgekehrt, weil alle Menschen eine wesentliche Beziehung auf ihn haben, darum sprechen seine Worte so tief und vertraut an. Das ist der wunderbare Zauber seiner Worte, bei aller Einfachheit ihre unergründliche, geheimnißvolle Tiefe, daß sie immer wie aus

dem Herzen der Sache herausgeredet ſind, denn es iſt ihm die Harmonie lebendig und bewußt gegenwärtig, welche die entgegengeſetzten Enden der Dinge verknüpft und zuſammenſchaut, indem Alles Beziehung auf ſein Reich hat. Andre Worte der Menſchen könnte Dieſer geſprochen haben oder Jener; ja das Meiſte, was wir reden oder thun, iſt nur Fortſetzung Andrer durch uns, wir ſind darin nur Vermittlungspunkte der Tradition. Aber die Worte, die er aus ſeinem Innern ſchöpft, dieſe koſtbaren Edelſteine, welche die Gegenwart des Menſchenſohnes, der Gottesſohn iſt, bezeugen, haben eine Originalität einziger Art, ſind ſein, weil aus dem genommen, was in ihm Gegenwart iſt. In dieſem Sinn iſt ſeine prophetiſche Thätigkeit nur Selbſtmanifeſtation. Allerdings, wo er in Accommodation der Liebe ſich herabläßt zu den Menſchen in Bilderſprache oder in einfältiger, auch Kindern verſtändlicher Redeweiſe, oder an hergebrachte, beſonders altteſtamentliche Begriffe ſich anſchließt, da dämpft er die Strahlen ſeiner Originalität. Aber indem er das thut, z. B. in den Worten von γάμος, δεῖπνον, ἀμπελών, da thut er es, um die altteſtamentliche Hülle oder die aus der Natur genommenen Typen und Formen mit dem Höchſten, dem wahren Inhalt zu erfüllen. Als die erſchienene perſönliche Wahrheit und als das wahre Leben iſt er zwar das Ziel, zu dem die Menſchen zu führen ſind. Aber durch ſeine prophetiſche Thätigkeit macht er ſich auch zum „Wege“[1] als Lehrer und Vorbild, und wer ſich ihm anvertraut, zunächſt auch nur als dem Meiſter der Weisheit und als dem Muſter des Lebens, den führt er durch Anerkennung ſeiner als des Vorbildes zur Anerkennung ſeiner als des Urbildes und der fleiſchgewordenen Weisheit, mit einem Wort ſeiner abſoluten, nicht mehr nur gradweiſe über uns erhabenen Hoheit. Doch dies führt von der Form ſeiner prophetiſchen Thätigkeit zu deren Inhalt.

2. Der eigentliche und letzte Gegenſtand oder Inhalt ſeiner Lehre und Darſtellung in ſeiner prophetiſchen Thätigkeit iſt nothwendig er ſelbſt und zwar nach der Totalität ſeines Weſens, in welchem ja die Wahrheit des Göttlichen und Menſchlichen, das höchſte Gut für die Menſchen enthalten iſt. Die Lehre Chriſti iſt in letzter Beziehung immer Lehre von Chriſto. Daraus folgt, daß ſein prophetiſches Amt mit ſeiner Perſon auch ſein

[1] Joh. 14, 6.

ganzes Amt umfaßt. Aber allerdings ist die Weisheit seiner lehrenden Liebe in eine Allmählichkeit des Fortschreitens eingegangen den Menschen zu gut, denen er gab, was sie jedesmal tragen konnten.[1] So hat er im Anfang besonders viel gesprochen von Gottes Gesetz, von Gott und der Liebe Gottes, von dem Reich Gottes, seiner Gerechtigkeit und seinen Schätzen, ohne sofort zu sagen, daß das Alles in ihm persönlich gegenwärtig sei, vielmehr hat er zuerst von seiner Person abgesehen, aber die Liebe zur Gerechtigkeit und den Schmerz um deren Verlust entzündet und dann hat er sich den Seinen anvertraut traulicher und freier als den, in welchem die Gerechtigkeit erschienen sei. Die Geschichte seines ganzen Lebens hat eine Seite an sich, wonach sie zum prophetischen Amte, zu seiner Selbstdarstellung gehört, wie sein Reden, so sein Thun, auch seine Wunderthaten und seine Leiden, auch sein Tod und seine Auferstehung; sie lehren alle etwas auch von seiner Person. Er ist in allem der treue Zeuge,[2] der für die Wahrheit und das Gute als Märtyrer in den Tod geht und siegt. Zugleich lehrt uns dieses Alles, daß sein Werk mehr als das Lehren sei, d. h. das Lehramt Christi selbst weist uns durch sich auch auf die andern Aemter. Das Lehren als solches ist nicht Lebensmittheilung; aber indem er lehrt, daß er Leben mittheilen könne und wolle, und indem er lebensvoll sich der Anschauung darbietet, wirkt er zündend, zieht er durch sein Zeugniß von sich die Menschen in ein höheres Gebiet, in den Proceß der geistigen Zeugung oder Wiedergeburt, wodurch er sich ihnen als ihr Mittler und König bethätigt. Weil sein Zeugniß auch die Kraft hat, die Empfänglichen in die Gemeinschaft seiner ganzen Person zu ziehen, schreibt er seinem Worte befreiende Kraft, Geist und Leben zu.[3] Diese überwältigende Kraft hinwiederum hätten seine Worte nicht, wenn sie nicht stammten aus seinem königlichen, Vertrauen gebietenden Geist, wenn man ihnen nicht anspürte, daß er „Gewalt hat". Endlich kommt es seinem Lehramt zu, daß es zureichend ist für alle Menschen und Zeiten. Denn seine prophetische Thätigkeit ist Darstellung seiner Person, diese aber trägt in sich die Wahrheit, welche

[1] Joh. 16, 12.
[2] μάρτυς πιστός. Offenb. 1, 5. 3, 14. 1 Tim. 6, 13.
[3] Joh. 8, 31. 32. 6, 63. 68.

die Angel der Welt bildet, unendlich fruchtbar und unerschöpflich ist für alle Generationen und Nationen der Menschheit. Das werthvolle Neue, was sich innerhalb der Kirche entwickelt, ist nachweislich immer Entfaltung des von ihm Gegebenen in den verschiedenen Lebensgebieten, die sein Geist ergreift. Höheres kann überhaupt auf religiösem Gebiet nicht gedacht werden, als die persönliche Einheit Gottes und des Menschen, und höher, allumfassender kann das Ziel der Weltgeschichte nicht bezeichnet werden, als daß sie — jene in ihm vollkommen gegebene Einheit nachbilde. Daher kann es keine objective Perfectibilität des Christenthums geben; die Vervollkommnung der christlichen Menschheit aber hat das Gesetz, daß jeder wahre Fortschritt zugleich ein tieferes Verständniß dessen ist, was in ihm war und uns gegeben ist.

3. Hiermit ist auch das Verhältniß Christi zur Prophetie A. T. gegeben. Er ist der vollkommene Prophet und Vollendung der Prophetie schon in formeller Hinsicht. Denn was er lehrt und verkündigt, das ist sein eigenes sicheres, aus der Gegenwart der Wahrheit in ihm stammendes Wissen: es ist nicht bloß Offenbarung durch ihn mittelst einzelner Geisteswirkungen, sondern natürlicher Ausfluß seiner Weisheit, die in seinem gottmenschlichen Wesen wurzelt. — Was aber den Inhalt angeht, so war die Prophetie A. T. theils Gesetzeslehre, theils Weissagung und Verheißung. Auch Christus hat das Gesetz fortgebildet, aber anders als die Propheten. Er bringt die Vielheit der Gesetze zur Einheit zurück,[1] er führt von dem äußeren Werk zur Innerlichkeit der Gesinnung,[2] besonders aber stellt er das Sollen, die Idealität des Gesetzes in der Realität dar.[3] So ist Christus das verwirklichte Gesetz, das zum Evangelium wird; sich darstellend, stellt er das Gesetz dar als lex viva praesensque. Daher gilt für die christliche Ethik nicht mehr ein abstractes, kaltes Gebot und Verbot, das nicht lebendig machen kann, dessen Antriebe nur Furcht und Hoffnung sind und das in dem Kampf des Lebens so oft rathlos läßt und verstummt. Sondern das christliche Sittengesetz ist Er, der als die persönliche Liebe das Gesetz zugleich vollkommen „enthüllt und erfüllt" hat und so das

[1] Matth. 22, 37 ff.
[2] Matth. 5, 20. 28.
[3] Matth. 5, 17. Joh. 8, 29.

vollendende Ende des Geſetzes iſt.[1] Ebenſo iſt aber Chriſtus auch Ende der weiſſagenden Prophetie und Vollendung derſelben. Jenes, ſofern alle vorchriſtliche Weiſſagung in ihm erfüllt iſt und wir keines Andern mehr zu warten brauchen, dieſes, ſofern er ſchon der Gipfel der Offenbarung der göttlichen Geheimniſſe iſt. Zwar auch er gibt noch Weiſſagung in Beziehung auf ſein Reich und ſeine Perſon, und von dem Seinen nehmen es wieder die Jünger. Aber die neuteſtamentliche Weiſſagung iſt von der altteſtamentlichen dadurch verſchieden, daß für ſie mit Chriſtus das Höchſte ſchon da iſt, aus dem Reichthum des Daſeienden aber ſich die Weiſſagung der Ergänzung des noch fehlenden ergibt. Chriſti Weiſſagung iſt alſo ein Act ſeines Selbſtbewußtſeins, des Bewußtſeins der in ihm gegenwärtigen Kraft. Die altteſtamentliche Weiſſagung dagegen ſteigt aus der Armuth der Gegenwart, aus dem noch unbefriedigten Bedürfniß durch momentane Geiſteswirkung auf. In der Chriſtenheit giebt es keine Weiſſagung, die nicht aus ſeinem Geiſte genommen, nur eine Entwickelung ſeiner Weiſſagung wäre.[2] Dieſe bezieht ſich nicht auf die Geſchichte der Reiche dieſer Welt, wie noch die altteſtamentliche, mit der Nationalität noch eng verflochtene Prophetie, ſondern auf die Geſchichte des Kampfes zwiſchen der Welt und dem Geiſte Gottes; und er verkündigt weder einen Kreislauf noch einen Progressus in infinitum für die Geſchichte der Menſchheit, ſondern einen Fortgang durch richtende und belebende Heimſuchungen zum ſicheren Ziel der Vollendung, welche nur Offenbarung des in ſeiner Perſon beſchloſſenen Reichthums iſt.

Drittes Lehrſtück.

Das hoheprieſterliche Amt Chriſti.

A.

Die bibliſche Lehre.

1. Altes Teſtament.

§ 112.

Das A. T. will nicht die vollendete Religion der Verſöhnung ſein, ſondern ſie weiſſagen. Es weiſſagt ſie ſo, daß es ſie zugleich

[1] Röm. 10, 4.

[2] Vgl. Röm. 11. 2 Theſſ. 2. und die Apokalypſe mit Matth. 24. 25.

vorbereitet durch die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit einerſeits, der Gnade andrerſeits, die typiſch in dem Opfer, prophetiſch in der meſſianiſchen Idee ihre Durchdringung ſuchen.

Literatur: Scholl, das Opfer im A. T. Studien der Württ. Geiſtlichkeit. IV, 1. V, 2. Hengſtenberg, Chriſtologie des A. T. A. 2. 1854—57. u. die Opfer der H. Schrift. 1852. Bähr, Symbolik des moſaiſchen Cultus. 1837. 1839. Kurz, das moſaiſche Opfer. 1842. Delitzſch, Comm. z. Hebräerbrief. de Wette de morte Jesu Christi expiatoria. 1813. Steudel, bibl. Beleuchtung der Verſöhnungslehre. Tüb. Ztſchr. 1831. IV. H. Schulz, Theol. des A. T. A. 2. Ritſchl a. a. O. II, S. 167 ff. Oehler, Theol. des A. T. 1873. 74. Riehm, Begriff der Sühne im A. T. 1877.

1. Alle Kulturvölker, wenn ſie ſich auf ſich beſinnen, haben das Bewußtſein, daß ſie in Sünde und im Verderben, unter einem Banne der Schuld ſind, und ſuchen Verſöhnung mit der Gottheit in den heiligſten Kultusakten, beſonders den Opfern. In Israel aber nimmt das Bewußtſein der Verſöhnungsbedürftigkeit ernſteren und kräftigeren Ton an, und gewinnt eine Stetigkeit, die in den ganzen Zuſammenhang und die Ordnung des Lebens eingreift. Dieſe normale Richtung der Frömmigkeit iſt hier erreicht durch die Reinerhaltung des Abhängigkeitsbewußtſeins und durch die Oekonomie des Geſetzes. Dadurch iſt die Ausartung ausgeſchloſſen, welche zwar ein Böſes anerkennt, aber es auf eine böſe Urmacht zurückführt, alſo es verabſolutirt und als unvermeidliches Leiden ſetzt, ſei es unmittelbar, wie im eigentlichen Dualismus, ſei es mittelbar in den Theorien, die das Böſe mit Endlichkeit oder der Leiblichkeit, alſo der Schöpfung identificiren. Vielmehr wird im Hebraismus, ſtatt bei dem Uebel ſtehen zu bleiben, auf die Wurzel zurückgegangen, die Sünde, die das Geſetz verbietet. Wo, wie bei den Patriarchen, das abſolute Abhängigkeitsbewußtſein rein erhalten bleibt vermöge der Erkenntniß, daß der Eine allmächtige Gott Schöpfer des Univerſums iſt, und aus der Hand des Einen mit ſich Einigen eine widerſpruchsloſe gute Welt hervorging, da iſt der reine Fortſchritt zur Stufe des Geſetzes möglich, wodurch das Bewußtſein der Abhängigkeit von Gottes Macht zum beſtimmten Bewußtſein der Abhängigkeit von Gottes Willen wird, alſo ſittlichen, telelogiſchen Charakter annimmt, wodurch ferner des Menſchen Freiheit aufgerufen und verantwortlich gemacht wird. Das allgemeine Geſetz des Gewiſſens gedeiht durch die Geſetzesökonomie zu concreter Geſtalt; zugleich aber auch das Be-

wußtsein der Sünde und Versöhnungsbedürftigkeit, das theils noch durch das Gesetz selbst, theils durch die Prophetie entwickelt wird. Wie verhalten sich nun aber Gesetz und Prophetie zur Versöhnung?

2. Einmal fordert das Gesetz, im Dekalog concentrirt, Heiligkeit, und zwar unter Androhung von Strafe; sodann ordnet es Opfer für gewisse Sünden an. Was das Erste angeht, so spricht es: „Thue das, so wirst du leben[1] und das könnte mit dem ungläubigen Judenthum so verstanden werden, daß der Mensch zur Erwerbung der Gerechtigkeit vor Gott rein aus eigenen Mitteln aufgefordert sei, ja wenn er Sünder ist, zur Selbsterlösung. Diese Annahme wäre aber höchstens dann möglich, wenn das Gesetz den Menschen als unverdorben, in ungebrochener Kraft dastehend dächte, oder wenn es mit bloßer Legalität des äußeren Werkes sich begnügte. Aber es verbietet auch das innere böse Gelüsten, es verlangt Demuth vor Gott und Vertrauen. Als gut und sittlich kräftig sind auch die Menschen im A. T. nicht vorausgesetzt, so daß es nur der Erkenntniß des Guten bedürfte, um den Willen zu bestimmen. Zwar von zuständlicher Sünde ist in der Gesetzeszeit noch wenig die Rede; die Ohnmacht zum Guten wird nicht mit der Forderung des Guten verkündet, das würde den Versuch, das Gesetz zu erfüllen, lähmen, während die erfahrungsmäßige Gewißheit von der sittlichen Ohnmacht erst Resultat des rechten sittlichen Versuches sein konnte und sollte, dem im Gebiet der Werke allerdings Einiges gelingen kann. Aber Sünde wird im A. T. bei allen Menschen erwartet[2] und ist sie da, wird Tilgung oder Sühne verlangt. Auch sagt das Gesetz nicht, daß die zugezogene Schuld durch Besserung von selbst gesühnt sei. Heilig zu sein gilt einfach als Schuldigkeit, so daß vergangene Schuld nicht dadurch gesühnt werden kann.[3] Das A. T. weist den Sünder, der seiner vergangenen Sünden gedenkt, nicht bloß an, in Zukunft Besserung zu erstreben, sondern legt

[1] 3 Mos. 18, 5.

[2] s. o. II, 1. S. 6. § 72.

[3] Wenn Sprüchw. 16, 6 die dem Nächsten bewiesene Liebe und Treue als Deckung früherer Schuld bezeichnet wird, so ist damit nicht menschliches Verdienst an Stelle der göttlichen Gnade gesetzt. Ganz ähnlich wird Ez. 18, 21 die Bekehrung des Sünders, Sprüch. 28, 13 und Ps. 32, 3 das Bekennen und Lassen der Missethat als Mittel bezeichnet, nicht, um dadurch die Sühne zu geben, sondern um von Gott Barmherzigkeit zu erlangen.

ihm auf, noch Vergebung zu ſuchen, ſich um die Sühne des Vergangenen zu bemühen. Wenn auch Bekehrung gefordert wird, ſo bleibt doch der Gedanke: Gott muß die Sünde zudecken (unmittelbar oder mittelbar durch den von ihm geordneten Prieſterſtand), nicht der Menſch kann ſie zudecken; er muß ſie vielmehr aufdecken vor Gott durch Bekenntniß, damit dann Gott ſie vor ſeinem Angeſicht bedecke durch ein Vermittelndes, durch das hindurch Gott den Menſchen anſchaut.[1] Zur Bekehrung ſelber gehört die Anerkennung einer zugezogenen Befleckung, die noch Gegenwart iſt, einer noch abzutragenden Schuld, auch nachdem die ſündige That vergangen iſt. Dieſe Schuld, die auch auf das Gemeinweſen, ja das Land ſich erſtrecken kann, bedarf noch der Vergebung und das Geſetz fordert, damit der Menſch derſelben gewiß ſein könne, noch Sühne. Beſſerung gibt auch das fordernde Geſetz nicht, aber mehrt die Erkenntniß der Sünde auch durch Forderung der Sühne.

3. Zur Sühne iſt nun das Opfer von Gott eingeſetzt. Das Geſetz verlangt nicht die Leiſtung einer Sühne aus eigenen Mitteln, wie es auch nicht ſtehen bleibt bei der Forderung der Heiligkeit. Da wäre das israelitiſche Volk das elendſte, im bewußten Zwieſpalt mit ſich und mit Gott, in ſchlechthin friedloſem Zuſtand. Aber vielmehr gibt es im A. T. auch eine göttliche Gnadenerweiſung. Der Heilige und Gerechte iſt ſchon von Moſe auch als der Treue, Geduldige, Barmherzige erkannt.[2] Ja, göttliche Gnadenerweiſungen gegen die Sünder bilden einen Theil des Geſetzes, ſind in beſtimmte Ordnung gebracht und an beſtimmte Bedingungen geknüpft im Opferdienſt, vornehmlich den Sühnopfern. Gott gibt dem Menſchen ein geſetzliches Mittel zur Verſöhnung, damit er immer wieder ſich im Friedensſtand mit Gott wiſſen könne. Das ganze Volksleben in ſeinem gewöhnlichen Gang iſt durch die regelmäßigen Opfer für das Volk von einer Gnade umhegt, die auf Sühne bezüglich einen Friedensſtand erhält auch für den ſündigen Menſchen, wenn er nur von der Heilsgemeinſchaft ſeines Volkes ſich nicht losreißt. Freilich nur ein Theil der Sünden der Einzelnen konnte Sühne durch

[1] Vgl. Riehm, Begriff der Sühne im A. T. 1877. S. 12 ff.

[2] 2 Moſ. 34, 6. 7. 4 Moſ. 14, 18 vgl. Jon. 4, 2. Joel 2, 13. Pſ. 86, 5. 15. 103, 8. Jer. 32, 18. Mich. 7, 18. 19.

Opfer ſuchen, die ſchwereren waren einfach durch Strafe zu büßen, und ſo hat das zur Sühne Zugelaſſene noch eine enge Begrenzung. Außerdem fragt ſich: Was iſt der Sinn dieſer an die Opfer geknüpften Gnadenerweiſung Gottes? Was leiſtet für den Frieden mit Gott das Opfer? Hat die Opferanſtalt als göttlich eingeſetzte wenigſtens etwas Reales gewirkt, nämlich Sündenvergebung? Daß das Blut von Thieren durch ſich ſelbſt oder das mechaniſche Darbringen desſelben ſühnende Kraft für die Menſchen habe, das iſt nicht bloß durch die Pſalmen und Propheten ausdrücklich abgewieſen,[1] ſondern im Widerſpruch mit der Einſetzung des Opferdienſtes; denn es iſt erſt durch Gott, daß die Opfer der Verſöhnung des Menſchen dienen;[2] daher die Meinung[3] unbegründet iſt, daß das Geſetz die Sühnopfer als reale, durch ſich wirkſame Stellvertretung für den Menſchen anſah. Nicht einmal die Anſicht[4] hält Stich: כִּפֶּר heiße „decken", d. h. ein Aequivalent geben, und ſo durch mulcta die Schuld bezahlen. Das machte den Ritus der Sühnopfer zum Räthſel, ja überflüſſig, denn da wäre kaum mehr von Vergebung zu reden; wenn es ſich nur um Entäußerung von Eigenthum handelte, ſo ſänke der Unterſchied zwiſchen Sühnopfern und andern Opfern in ſich zuſammen. Jedenfalls iſt in der Subſtitution des Thieres durch das Geſetz auch Gnade enthalten. Beſſer iſt es, die Bedeutung „bedecken" und dadurch ſchützen beizuziehen.[5] Aber Ritſchl meint, das Opfer ſei nach dem A. T. Jehova gegenüber eine Schutzbedeckung (כִּפֶּר), deren es für die Gott nahen Wollenden bedürfe um ſeiner Erhabenheit und Heiligkeit willen. Jehovas Gegenwart ſei nämlich lebenvernichtend für die Creatur, die in ſeine Nähe komme, nicht etwa bloß für den Sünder. Denn Jehovas Heiligkeit ſei die unnahbare Erhabenheit.[6] Der Israelit nun, obwohl endliche Creatur, habe an dem Opfer ein Schutzmittel vor Jehova. Jedoch habe das Opfer, auch das Sühnopfer, keine beſondere Beziehung

[1] Pſ. 50. Jeſ. 1. Am. 5, 22. Jer. 6, 20. 14, 12.

[2] Gott hat den Menſchen das Opferblut als Mittel gegeben, wieder in den Friedensſtand zu kommen. 3 Moſ. 17, 11.

[3] De Wette de morte Christi expiatoria. 1813.

[4] v. Hofmann, Weiſſagung und Erfüllung 1, Schriftbeweis.

[5] So Ritſchl a. a. O.

[6] Eine Anſicht, die von Wolf Baudiſſin in ſeinen Studien 3. Heft 1878 widerlegt wird. Vgl. auch Riehm's Anzeige dieſer Abhandlung von Baudiſſin Stud. u. Krit. 1880, u. ſ. Abhandl. Begriff der Sühne im A. T.

auf Sünde und Schuld. Denn nur die Sünde der Empörung gegen das Bundesverhältniß sei strafbar, errege den Zorn Gottes; aber für diese gebe es keine Opfer, sondern da finde Strafvollzug statt. Ein Opfer für Sünden, die nicht „mit erhobener Hand" geschehen, sei nach dem A. T. nicht angeordnet, noch um der göttlichen Gerechtigkeit willen nöthig. Denn Gottes Gerechtigkeit sei nach dem A. T. gar nicht Strafgerechtigkeit, sondern sie sei nur die Folgerichtigkeit, mit der Gott das bundestreue Volk seiner Bestimmung, dem Heil zuführe.[1] Aber die Idee von Gott, wonach derselbe verzehrend für den endlichen Menschen als solchen wäre, würde dem Moloch ähnlicher sein als dem Jehova. Solches Absehen von objectiver Sünde und Schuld bei dem Opfer würde nur einem negativ-physischen, aber nicht dem ethischen Gottesbegriff A. T. entsprechen. Nach diesem will Gott nicht bloße Liebesbeweisung gegen Alle, wenn sie nur nicht in offener Empörung gegen den Bund stehen, sondern seine Gerechtigkeit will nur so Heil und Wohlsein des Volkes, daß sie auf Verwirklichung des guten göttlichen Gesetzes und gegen alles Böse mit Zorneseifer gerichtet ist.[2] Eine Folge der Auffassung des Opfers A. T. als einer Schuldbedeckung der endlichen Creatur vor dem verzehrenden Gott, ganz abgesehen von Sünde und Schuld, ist dann, daß alle Opfer wesentlich gleichen Sinn haben müßten, die Sühnopfer in ihrer mannigfaltigen Gestaltung dieselbe Bedeutung wie die Friedensopfer. Allein das ist nicht bloß Verkennung des ethischen Charakters des A. T., es ist damit auch die große, sorgfältig durchgeführte Verschiedenheit des Rituales der Opfer, besonders der Sühnopfer, nicht wirklich erklärt.

Mit Recht giebt daher Riehm der Schutzbedeckung durch Opfer Beziehung auf Sünde und Schuld, ja auch auf symbolische Stellvertretung für Strafe.[3] Jedoch dürfte ein Zweifel gegen die Art, wie

[1] II, 110—117. 172.

[2] Vgl. Riehm, Begriff der Sühne im A. T. 1877. Ritschl's Auflösung des Begriffs der Gerechtigkeit in den der Folgerichtigkeit in Verfolgung der Liebesabsichten Gottes für das Wohlsein des Volkes setzt den ethischen Weltzweck Gottes im A. T. in einen eudämonistischen um, ist aber für Ritschl zugleich eine Vorbereitung für seine Darstellung der christl. Lehre von Sünde, Schuld und Versöhnung, deren Grundfehler eben in dem Mangel an richtiger Erkenntniß der göttlichen Gerechtigkeit und ihrer Bedeutung für die Liebe liegt.

[3] a. a. O. S. 64.

er dieses erreichen will, berechtigt sein. Das Opferthier sei nicht Symbol der Seele des schuldigen Menschen, und auch die Schlachtung will er mit Oehler, Delitzsch u. A., nicht als Symbol der Strafe betrachten. Sie sei nur vollständige unwiderrufliche Hingabe des Lebens des Thieres. Schützende Bedeutung habe das Blut,[1] aber nicht weil es Blut eines getödteten Thieres, sondern weil es Leben sei, stammend aus Gottes Lebensodem. Dieses Leben sei nun eine edle, heilige, weil von Gott stammende Gabe an Gott, zur Beschwichtigung des göttlichen Eifers. Es werde dann aber allerdings auch noch die vernichtende Kraft dieses Eifers, die Reaction der göttlichen Heiligkeit gegen die Sündenunreinheit symbolisch im Ritus dargestellt; das geschehe durch das Feuer, das die Opferstücke vernichte, sowie durch die Verzehrung von Opferstücken durch heilige Personen an heiliger Stätte.[2] Da sei der Eifer des heiligen Jehova gegen die Sündenunreinheit gleichsam auf das Opferthier abgeleitet gedacht, aber erst nach der Schlachtung. So finde allerdings eine symbolische Darstellung der poena vicaria statt, daher die Opferstücke hochheilig heißen. — Jedoch erhält die Symbolik etwas Inconcinnes, wenn dieser Eifer sich allein gegen den schon todten Leib des Thieres erweisen soll, während so nahe liegt, auch die Tödtung des Thieres hiefür beizuziehen, zumal nach der alttestamentlichen Grundanschauung vom Zusammenhang zwischen Sünde und Tod. Die Uebergabe des Thieres an Jehova findet ferner schon definitiv vor der Schlachtung statt. Das Bekennen der Sünde seitens des Opfernden mit Handauflegung auf das Thier[3] ladet unwiderstehlich ein, auch die Tödtung des Thieres nicht bloß als Mittel zur Gewinnung des Blutes zu betrachten, sondern ihr auch eine symbolische Beziehung auf jenen Grundgedanken des A. T. von der Bedeutung des Todes zu geben. Dem gemäß dürfte sich als Antwort auf die Frage: warum das Opfer, insonderheit das Blut des geschlachteten Thieres als Schutzmittel Jehova gegenüber bestimmt sei, Folgendes ergeben. Das Blut ist allerdings als Leben anzusehen, und so als werthvolle Gabe an Jehova. Aber diese Gabe

[1] nach 3 Mos. 17, 11.

[2] S. 18 f. 27 f. 68.

[3] 3 Mos. 16 סמך. So faßt das Sühnopfer u. A. auch Hase, christl. Dogmatik. A. 3 S. 226 auf.

hat, bei dem Sühnopfer wenigstens, eine Beziehung auf den Sünder und auf den Zorn des heiligen Gottes gegen die Sünde, es vertritt als reines Leben die gottwohlgefällige Beschaffenheit, die der Sünder haben sollte. Nun ist aber ferner das im Opfer Gott dargebrachte Leben zugleich in den Tod gegebenes Leben, nachdem unter Handauflegung die Sünde über dem Thier bekannt ist. Als büßendes, zur Sühne durch den Tod hindurchgegangenes ist dieses Leben, obwohl in Beziehung zur Sünde gebracht, gleichwohl Gott wohlgefälliges Leben, wie die Verwendung des Blutes zeigt, während an dem, was mit dem Leib des Opferthieres weiter vorgenommen wird, sich die Darstellung des Eifers Jehovas wider die Sünde fortsetzt. Indem nun das von dem Leib getrennte Leben im Blut den Blick Gottes auf sich zieht, sieht Gott den Sünder gleichsam durch dasselbe hindurch, und seine Schuld und Sünde ist vor ihm wie bedeckt, so daß er sie übersieht und Nachsicht übt. Im Sühnopfer ist also eine gnädige Veranstaltung, die dem Sünder ein Mittel giebt, sich durch ein dem Tode hingegebenes Leben vom Zorne des heiligen Gottes loszukaufen, womit eine zwar nicht reale, aber *symbolische* Stellvertretung gegeben ist; zugleich aber auch wird das durch den Tod hindurchgegangene Leben des Opfers ein *symbolisches* Reinigungs- und Weihemittel. Ist die Stellvertretung keine reale, so ist auch die Wirkung des Opfers *an sich* keine reale. Dennoch darf nicht gesagt werden, auch der *Erfolg* des Opfers sei nur symbolisch gewesen. Die Opfer sind exhibitiv, vermitteln dem Menschen ein reales Gut, ohne doch dafür das eigentlich Bewirkende zu sein. Sie haben als gottgestiftete Anstalt etwas von sakramentlichem Charakter an sich, denn sie erneuern den Antheil an der Theokratie und deren Verheißungen; der Versöhnte darf sich wieder im Friedensstande mit Gott wissen und Friedensopfer darbringen. Aber andererseits haben sie doch nur die Kraft, den Menschen in der äußern Gemeinschaft der Theokratie festzuhalten. Da nach dem Gesetz Sühne nöthig ist und doch Thierblut nicht wirklich sühnen kann, so ist die symbolische Opferanstalt noch nicht Tilgung der Schuld; diese wird nur übersehen, ferner ist sie zwar eine Gnadenerweisung, aber nur Erweisung göttlicher *Langmuth*, und hat nicht die Kraft, die Gewissen zu reinigen.[1] Der tiefere Grund hievon liegt darin, daß die Versöhnung für die einzelnen Vergehungen, denen

[1] Röm. 3, 25. 26. Hebr. K. 7 und 9.

die Opfer gelten, noch nicht Versöhnung der Sünde, des schuldbelasteten Zustandes war. Daher wird die volle und eigentliche Sündenvergebung, die Versöhnung des ganzen Menschen noch im A. T. selbst unter die Güter des zu erwartenden Neuen Bundes gerechnet.[1] Mit Recht hat daher die coccejanische Schule gelehrt: im A. T. war nur erst πάρεσις, Uebersehen der Sünde und Schuld in Langmuth, aber noch nicht ἄφεσις,[2] wogegen die gewöhnliche aber nicht zu begründende Annahme war: die alttestamentlichen Frommen haben durch Christi ewige sponsio schon dasselbe genossen, wie wir.[3] Das Opfer ist vielmehr nur ein gottgegebenes Zeichen oder Unterpfand der noch fortdauernden barmherzigen Langmuth. Je mehr nun aber Mechanismus und Aberglaube das Opfer mißbrauchte, desto klarer wurde den Erleuchteteren, daß das Thieropfer außer Verhältniß steht zu der Größe der Sünde und der Heiligkeit Gottes, deß Eigenthum die ganze Erde ist;[4] daß die Opfer, die Gott gefallen, ein geängsteter Geist und ein zerschlagenes Herz sind.[5] Und je tiefer durch die Wirkung des Gesetzes die Sündenerkenntniß wurde, desto klarer wurde die Einsicht, daß nur ein neuer Bund helfen könne, der neue Herzen schaffe und die vollkommene Sühne bringe, die der Mensch nicht beschaffen und für die er auch keinen Stellvertreter stellen kann.[6]

3. Die messianische Idee. Das wahre Opfer müßte nicht Thieropfer sein, sondern Opfer des Menschen selbst, nicht bloß als des Subjectes, sondern auch als des Objectes: Selbstopferung. Das schon im Gesetz verpönte Menschenopfer opfert Andere, aber nicht den schuldigen Menschen, und ist so eine Karrikatur der Opferidee, in welcher nur die Erkenntniß nachwirkt, daß Sünde und Schuld das Leben verwirken oder todeswürdig sind. Aber wo ist das wahre Opfer, wo ist der Mensch, der ein gottgefälliges Opfer sein oder darbringen könnte? Das Volk hat

[1] Jer. 31, 34. Sach. 3, 9. vgl. Hebr. 8, 12.

[2] Röm. 3, 25 ff.

[3] In Röm. 4 liegt das nicht, sondern nur, daß sie empfingen, was sie bedurften. An tieferer Erkenntniß der zuständlichen Sünde fehlte es noch im A. T.; das Bewußtsein der Versöhnungsbedürftigkeit bezog sich daher zunächst, und vor der Stufe der Prophetie vornemlich auf einzelne Vergehungen, die Vergebung derselben aber entrückte noch nicht dem provisorischen Zustand der ἀνοχὴ θεοῦ.

[4] Amos 5, 21. Hos. 6, 6. Jes. 66, 2. Ps. 50, 10 f.

[5] Ps. 51, 19. 34, 19,

[6] Ps. 49, 8. 9. Mich. 6, 6. 7. Jes. 43, 24. f. 44, 22. Jer. 31, 34.

aus sich keinen solchen aufzuweisen. So ist die Hoffnung auf Gott gewiesen, daß er, der das mosaische Opfer stiftete, es auch vollenden werde zur wahren Versöhnung. Nur er kann den Gerechten geben, der das wahre Opfer, wie der wahre Priester ist. Aber der messianischen Idee scheint der Rechtsstandpunkt entgegen zu stehen. Denn auch wenn der Gerechte da wäre, so scheint durch das Gesetz selber verwehrt, daß er die Sünde des Volkes decke und für dasselbe eintrete. Denn das Gesetz deckt die Verantwortlichkeit der einzelnen Persönlichkeit vor Gott auf und zielt darauf, sie der Gattung gegenüber zur Selbständigkeit zu rufen (§ 73 b, 1. 83 B).[1] Allein das ist nur die eine Seite der Sache. Nachdem das Gesetz tiefere Sündenerkenntniß gewirkt (I, 709), deckt es in der Zeit der Prophetie auch den Zusammenhang wie der einzelnen bösen Acte mit der Zuständlichkeit, so den der persönlichen Schuld mit der Gemeinschaft auf und läßt die Isolirung des persönlichen Bewußtseins von der Gesammtschuld als Sünde erkennen. Dazu kommt: eine Vorbereitung der messianischen Idee liegt in der Ueberwindung des einseitigen Rechtsstandpunktes (§ 73 b, 1. S. 33). Statt des subjectivistisch beschränkten Rechtsstandpunktes, der für jeden Einzelnen in jedem Moment Wohlsein und Leiden nur nach dem Maß des persönlichen Werthes will zuertheilt sehen, bricht sich, wie früher gezeigt, die Einsicht Bahn, daß Leiden, ja unverhältnißmäßiges Leiden für die Ehre des Guten auch eine Auszeichnung und Ehre sein könne (Hiob). Ein solches Leiden, das zum Beweise dient, daß das Gute oder Gott auch seine treuen, uneigennützigen Freunde zu gewinnen vermöge, die Gott redlich um sein selbst willen, nicht Lohnes halber lieben, hat schon etwas von stellvertretender Art an sich, es ist zum Besten der Welt, indem es die Herrlichkeit der reinen Liebe zur Gerechtigkeit offenbart und den Glauben an die Tugend stärkt. Noch bedeutsamer aber als im Buch Hiob tritt der gottgegebene, leidende Gerechte in der Prophetie auf, wo seine opferwillige Hingebung die Quelle des Heils für das Volk wird.[2] Die sühnende Bürgschaft für dasselbe kann nicht das Priesterthum A. T. noch das Königthum geben, aber der gerechte Knecht Gottes.[3] Er ist die Mitte des Volkes, der persönliche Bund, d. h. die persönlich erscheinende Einheit Gottes und

[1] Ez. 18, 4. 22. Hab. 2, 4.
[2] Jes. 53. Sach. 12, 10.
[3] Jer. 33, 8. 15 f. vgl. I, 709—712.

des Volkes. Und indem so in ihm der göttliche Gedanke des Volkes verwirklicht ist, auch in ihm die Kraft liegt, ein heiliges gottgefälliges Geschlecht hervorzurufen, ist er der Bürge seiner Vollendung und Jehova schaut in ihm sein Volk an. Aber Bürge ist er dadurch, daß er der schlechthin Gerechte, also in jeder Hinsicht der Gerechtigkeit Gottes Entsprechende und Genugthuende ist. Das zeigt sich darin, daß er unschuldig aber willig leidet um der Missethat des Volkes willen. Und hier vermählt sich die messianische Idee direct mit der Opferidee. Der Messias ist äußerlich belastet mit den tiefsten Leiden, die als Strafe uns treffen sollten, innerlich aber arbeitet sein Geist in Fürbitte und Seelenleiden. Ist er so eingetreten für die Schuld, so kann nun auch von ihm die Gerechtigkeit gepflanzt werden. Er macht durch Tragen ihrer Sünden Viele gerecht, er gewinnt die Starken zur Beute und geht durch Erniedrigung zum Siege, zur königlichen Hoheit ein. Durch das priesterliche Thun des Messias wird so die Idee des Königthums zu geistiger Kraft wiedergeboren.

2. Neutestamentliche Lehre.

§ 113.

Es ist einstimmige Lehre des N. T., daß in Christus die Versöhnung und damit die Grundlage für die vollkommene Erlösung gefunden sei. Als das Mittel dazu wird das gottgefällige Selbstopfer bezeichnet, das Christus für die Welt nach Gottes Liebeswillen darbringt, der durch dasselbe sie mit sich versöhnt wissen will. Jene Selbstopferung Christi wird nicht als bloße Bewährung der Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi, oder als belehrende Anzeige von Gottes ewigem Versöhntsein mit den Sündern, oder von seiner ewigen Bereitwilligkeit zur Verzeihung, sondern vielmehr als bewirkende Ursache unseres Heiles, vornehmlich der Sündenvergebung betrachtet, so daß namentlich seinem Todesleiden unbeschadet der pragmatisch-historischen auch eine göttliche Nothwendigkeit amtlicher Art beiwohnt.

Literatur: Geß, der geschichtliche Entwickelungsgang der neutestamentlichen Versöhnungslehre. Jahrb. f. deutsche Theol. 1857. S. 679 f. 1858. S. 713 ff.

1859. S. 467 ff. 522. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II. S. 208 ff. Weiß, Theol. N. T. 3. A. S. 72. 164. 304. 520. 637.

1. Zwar fordert Jesus, wie der Täufer, vor Allem Buße oder Sinnesänderung zum Eintritt in das Reich Gottes, woraus man hat schließen wollen, daß nach dem N. T. die Erfüllung des Sittengesetzes das Heil erwerbe, wie auch die Bergpredigt Sittenpredigt sei. Allein die rechte Sinnesänderung schließt vor Allem die Anerkennung der Schuld und Strafwürdigkeit in sich,[1] und die Sündenvergebung wird als die erste göttliche Gabe behandelt, deren wir bedürfen. Wer sich arm fühlt an Gerechtigkeit und doch darnach hungert und dürstet, dem wird sie als Gottesgabe zu Theil.[2] Auch die johanneische Taufe ist nicht bloß Symbol der Reinigung, sondern auch der Bereitwilligkeit, in den Tod der wahren, Versöhnung suchenden Buße zu steigen. Sie fordert die Selbstverleugnung des Sündenbekenntnisses, aber mit der Beziehung auf Sündenvergebung.[3] Und diese läßt Jesus nicht um sittlicher Leistungen willen zu Theil werden. Dem Gichtbrüchigen spricht er Vergebung der Sünden zu, ohne vorher Heiligkeit zu verlangen.[4] Erst der Schuldner, dem viel vergeben ist, liebt viel.[5] Der heilige Act, durch welchen der Eintritt in die Kirche bezeichnet wird, ist die Taufe; als erste und sichere Frucht dieses Eintritts aber wird von Anfang an die Gabe der Sündenvergebung in der Kirche angesehen.[6] Die Schlüssel des Himmelreichs öffnen den Zutritt ins Himmelreich dadurch, daß sie den Schatz der Sündenvergebung öffnen.[7] Bei Einsetzung des heiligen Abendmahls ist der neue Bund als ein Bund der Sündenvergebung bezeichnet.[8] — Nun sagt man aber ferner: Jesus habe so oft von Sündenvergebung gesprochen, ohne dabei sich zuzuschreiben, daß sein Werk sie vermitteln oder erwerben müsse. Sein Evangelium bestehe, nach den sicher ächten Stellen, oder wie Andere sagen, in der früheren Zeit vor der nahenden Katastrophe darin, daß er Gott als Vater voll Huld und Güte,

[1] Luc. 13, 5. 7, 47. K. 15, 21. Matth. 6, 12.
[2] Matth. 5, 3. 6.
[3] Mc. 1, 4. Luc. 3, 3.
[4] Matth. 9, 2 ff.
[5] Luc. 7, 44 ff.
[6] Luc. 24, 47. Ap.Gesch. 2, 38. 5, 31. 10, 43. 26, 18. 1 Petr. 3, 19 ff.
[7] Matth. 16, 18 ff. 18, 18. Joh. 20, 23.
[8] Matth. 26, 28. (Luc. 22, 20).

ſtatt als zornigen Richter kennen lehre; ſo in dem Gleichniß vom verlorenen Sohn, Schaaf, Groſchen.[1] Jeſus ſcheine die Sündenvergebung nicht ſowohl erworben als verkündigt zu haben, indem er Gott als Vater anbeten lehrte. Sein Tod behalte dennoch die Bedeutung der Bewährung ſeiner ſittlichen Größe und des Martyriums für ſeine Lehre, zu der auch die Lehre von der „freien Sündenvergebung" gehöre. — Es iſt zwar richtig, daß Jeſus oft ſeine Perſon bei der Rede von Sündenvergebung unerwähnt läßt[2] und dagegen den Vater nennt, — ſchon im Lehrſtück vom prophetiſchen Amt iſt der Grund hievon beſprochen. — Aber damit iſt nicht im Widerſpruch, daß andere Stellen den engen Zuſammenhang ſeiner Perſon mit der Verſöhnung der Menſchen betonen. Zu den zweifellos echten Ausſprüchen Jeſu gehören die Worte der Einſetzung des heiligen Abendmahls; ein Widerſpruch zwiſchen ſeiner früheren und ſpäteren Lehre iſt unerweislich. Aus der Erwähnung des Vaters folgt nur, daß es eine von Chriſtus ſelbſt verworfene Auffaſſung ſeines Verſöhnungswerkes wäre, die nicht den letzten Quellpunkt desſelben in Gottes väterlicher Liebe, oder in Chriſti Perſon und Werk nicht zugleich eine Offenbarung des Vaters an die Welt ſehen wollte. Die Parabel vom verlorenen Sohn enthält keine Beſeitigung des Verdienſtes Chriſti: vielmehr das Entgegenkommen des Vaters iſt gerade in Chriſto geſchichtlich geworden. Nirgends lehrt Chriſtus, es gebe eine Verſöhnung ohne ihn und außer ihm. Das Gegentheil enthalten direct und indirect viele andere Stellen.[3] Es liegt auf der Hand, daß Jeſus nicht von den erſten Anfängen an und bevor ſie ihm innerlich nahe gekommen waren, ſeinen Jüngern, die gar Anderes erwartet hatten, deutliche Mittheilung über die Leiden und den Tod, die ihn erwarteten, machen konnte, ſo frühe er ſie auch vorher wußte.[4] Geradezu als ſeine von Gott ihm auferlegte Aufgabe bezeichnet er aber doch ſeiner Zeit häufig ſeinen Leidens- und Todesgang.[5] Sein Leiden und Tod iſt ihm nicht ein bloßes Widerfahrniß oder Unglück, hat ihm

[1] Luc. 15. So Keim.

[2] z. B. Matth. 6, 12. 9, 2. 18, 27. Joh. 20, 23.

[3] Matth. 11, 25—27. Mc. 10, 45. Matth. 20, 28. 26, 28. Joh. 14, 6. 15, 4.

[4] Joh. 2, 19. 3, 14. Luc. 4, 23 vgl. Matth. 5, 10.

[5] Luc. 9, 22. 31. 12, 49. 18, 32. Matth. 20, 22. Joh. 3, 14. 6, 51. 62. 7, 33. 8, 21. 12, 24. 27. 32. 10, 11. 17. 18. 13, 11. 33. 14, 31. 15, 13. 16, 7.

nicht bloß die empirische Nothwendigkeit, daß er nach dem pragmatischen Zusammenhang seiner Geschichte dem Tod nicht ausweichen kann ohne Untreue gegen sich, nachdem der Knoten sich unentwirrbar geschürzt hatte. Vielmehr diese rein empirische, von außen kommende Nothwendigkeit, äußerlich der Obmacht der Feinde zu unterliegen, wenn er ihnen nicht weichen wollte, wäre für ihn und seine Freiheit nicht entscheidend geworden,[1] wenn nicht über ihr eine ganz andere, göttliche Nothwendigkeit gestanden hätte, die auf seinen Erlöserberuf Bezug hat und in welche auch die Sünde der Welt gegen ihn aufgenommen ist als ein dienendes Moment für die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses, der ihm die ἐντολή des Vaters ist, der er gehorchen will.[2] Der Dialog zwischen Mose und Elia, den Repräsentanten des Gesetzes, und zwischen Christus[3] ist der Dialog zwischen Gesetz und Evangelium. Sie reden mit ihm von seinem Ausgang, d. h. seinem Tode. Das weist auf einen inneren Zusammenhang zwischen der Forderung des Gesetzes und dem Tode Christi, damit alle Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllt werde und nun die Offenbarung der Gnade und Wahrheit folgen könne. Und dieser Gesichtspunkt tritt auch ausdrücklich in Worten des Herrn, nicht bloß bei Johannes, hervor. So wenn er sagt: er gebe seine Seele hin zum Lösegeld anstatt Vieler.[4] Die Frucht seines stellvertretenden Leidens und Sterbens ist die Sündenvergebung. Das Abendmahl ist zum Gedächtniß seiner Person nur so von ihm verordnet, daß es zugleich Gedächtniß der Vergießung seines Blutes zur Sündenvergebung sein soll.[5] Christi Tod und die Erlösung der Menschen von der Schuld ist

[1] Joh. 10, 17. 18. Matth. 26, 53. 54.

[2] Matth. 16, 21. Mc. 9, 12. Luc. 18, 31 ff. 22, 37. 24, 26. Matth. 26, 24.

[3] Luc. 9, 31.

[4] Matth. 20, 28 λύτρον ἀντὶ πολλῶν enthält den Gedanken einer Stellvertretung. Während nach Mc. 8, 36, 37. die ganze Welt nicht der Seele gleichwerthig ist und als Aequivalent zu ihrer Loskaufung gelten könnte, so ist Christi Leistung durch sein Todesleiden für Gott so werthvoll, daß sie als Lösegeld gelten kann. Mc. 14, 24.

[5] Nach Luc. 22, 20. Matth. 26, 28. Weder in dem ὑπὲρ noch in dem λύτρον liegt aber, daß Christus den zeitlichen oder ewigen Tod erlitten habe als Strafe Gottes an ihrer Statt. Denn dem zeitlichen Tod werden sie durch seinen Tod nicht entnommen, sondern dem Fluche der Schuld; vom ewigen Tod, dem Verderben, werden sie zwar durch ihn befreit, aber nicht dadurch, daß er ihn stellvertretend erlitt.

hier zusammengestellt, diese als durch jenen bewirkt und damit das alttestamentliche Fest der Erlösung, das Passah, vollendet und ersetzt. Man darf nicht entgegnen, Christi Opfer werde zwar mehrfach mit dem Passah verglichen, das Passahopfer aber sei kein Sühn-, sondern ein Friedensopfer gewesen. Denn es war kein reines Friedensopfer, da es mit Reinigung durch das Blut verbunden war; freilich auch kein Versöhnungsopfer, sondern die jährliche Erneuerung des alttestamentlichen Bundesopfers, hatte also den Charakter des Bundes A. T. an sich. Dieser Bund ruhte aber noch nicht auf vollkommener oder reeller Sühne, sondern auf Uebersehen der Sünde durch Verschonen (פָּסַח). Aber selbst dieses Uebersehen hatte eine wenigstens symbolische Sühne durch reines Leben zur Voraussetzung, wie das Bestreichen oder Bedecken der Thüren zeigt. Wie viel mehr konnte also der neue Bund, der vollkommene, vollkommen nur sein auf Grund des vollkommenen Sühnopfers, der vollkommenen, realen Sühne. Darum sagen die Einsetzungsworte, daß der neue Bund nun gegründet werde durch Vergießung seines Blutes zur Sündenvergebung. Der neue Bund hat sein Wesen darin, daß in ihm das gegeben ist, was dem alten noch fehlte. — Allerdings ferner war das Lamm bei Sühnopfern sonst nicht gewöhnlich. Aber deshalb darf doch die häufige Benennung Christi als des ἀμνός, (in der Apokalypse ἀρνίον) der sühnenden Bedeutung nicht entkleidet werden. Das Opfer eines Lammes kam doch auch bei Sündopfern vor;[1] es war ferner das häufigste, da es zum täglichen Opfer gehörte, es war endlich das specifische Opfer bei dem Passah oder dem jährlichen Bundesfest A. T., so daß, wenn Christus durch seine Selbstopferung den wahren Bund stiftet, er am angemessensten als das wahre Passahlamm bezeichnet wurde, wozu auch die Zeit seines Todes paßte.[2] Verweilen wir noch insbesondere bei dem Evangelium Johannis, so kommt da schon des Täufers Wort,[3] *ἰδὲ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* in Betracht. *Αἴρειν* bedeutet zwar nicht „tragen" im Sinne von ertragen oder erleiden, sondern wegnehmen. Aber daß dieses Wegnehmen nicht durch bloße Lehre oder Beispiel statt-

[1] Bei dem Opfer für Aussätzige. 3 Mos. 14, 12 f.

[2] In der Offenbarung heißt Jesus 29 mal Lamm, im Anschluß an Jes. 53. Vgl. Joh. 19, 36. 1 Petr. 1, 19. vgl. 2, 24. 1 Kor. 5, 7.

[3] Joh. 1, 29.

findet, zeigt ἀμνός und zwar ἀμνὸς θεοῦ, das auf die Opferidee weist, daher auch nicht bloß an das Wegnehmen der Sünde, sondern zunächst der Schuld zu denken ist, also an die Sühne. Das Lamm mag hier immerhin nicht das Passahlamm sein, sondern das jesajanische Bild der schweigsamen duldenden Unschuld. Aber wiefern ein wie ein reines Lamm Leidender von unsittlichem Wesen befreien und so die Sünde wegnehmen könne, wäre unerfindlich. Es ist also nicht an Heiligung, sondern an Versöhnung gedacht. Ist auch nicht ausdrücklich gesagt, daß das Lamm die ἁμαρτία auf sich nimmt, so muß der Gedanke doch zu Grunde liegen: das Lamm nimmt die ἁμαρτία der Welt hinweg, indem es sie wegträgt, d. h. also doch: die Schuld und ihren Fluch auf sich nimmt in Unschuld. Von Jesus selbst berichtet uns Johannes das Wort von der ehernen Schlange.[1] Zweifellos ist mit der Erhöhung Christi, deren Vorbild die Erhöhung der ehernen Schlange war, auf Christi Erhöhung an das Kreuz gewiesen, auch ist der Gekreuzigte als Rettungszeichen für den gläubig Aufblickenden bezeichnet, wie die erhöhte Schlange ein σύμβολον σωτηρίας war.[2] Aber räthselhaft ist es, wenn Christus das schauerliche Bild der Schlange, die ja tödtet und Fluch bringt, auf sich anwendet. Daß die erhöhte, angeheftete Schlange zum Symbol der Rettung werden konnte, ist leicht verständlich: ihre Anheftung ist die Tödtung des Israel strafenden, feindlichen Thieres, also ein Denkzeichen der Befreiung von ihrem tödtenden Gift und dem göttlichen Strafgericht. Daß Christus nicht Unheil brachte, noch Mittel zur Strafe ist, wie die Schlange es war, das kommt bei diesem Bilde so wenig in Betracht, als daß die Schlange nicht gestraft, sondern unschädlich gemacht wird. Dagegen, wie die Schlange das göttliche Strafgericht oder den Fluch repräsentirt, der aber durch ihre Anheftung geendet oder vernichtet ist, so repräsentirt einerseits Christus den über uns schwebenden Fluch, den er auf sich genommen, eingehend in unsere Schuld, dieser Fluch aber ist zugleich durch seine Erhöhung ans Kreuz, oder indem er ihm erlag, getilgt. So ist die Schlange Denkzeichen des göttlichen Strafgerichts, aber auch durch ihre Erhöhung Denkmal des sistirten Gerichtes, wie Christus. Deutlicher redet der Erlöser von seiner stellvertretenden, auch

[1] Joh. 3, 14—16.
[2] Weisheit 16, 6.

das Leben für die Menschen opfernden Liebe in anderen Stellen, besonders in der Parabel vom guten Hirten.[1] Durch seinen Tod gibt er den Liebesbeweis, der uns vor dem geistigen Tod bewahrt. Aber warum muß der gute Hirte seine Liebe durch Sterben beweisen, statt sein Leben für die Seinen zu erhalten? Hat er doch die Seinen nicht leiblich beschützt durch seinen leiblichen Tod. Ist der Sinn etwa: eher wolle er sterben, als seine Aufgabe zu ihrem Besten im Stiche lassen und verleugnen? Ist sein Tod nur die zufällig unvermeidliche Folge davon gewesen, daß er in den Status confessionis gekommen nicht fliehen durfte? Nein, er bezeichnet ihn, wie bemerkt, nicht als ein bloßes ihn überkommendes Widerfahrniß, das keine Nothwendigkeit in sich habe, sondern als zu seinem freiwillig übernommenen Beruf gehörig. Daher sagt er auch ἁγιάζω ἐμαυτὸν ὑπὲρ αὐτῶν,[2] was nicht besagt: ich mache mich selbst heilig, d. h. ich vollende meine sittliche Bewährung; dem widerspricht der Zusatz: ὑπὲρ αὐτῶν. Vielmehr ist der Sinn: ich weihe mich selbst für sie dem Tode, wie das Opfer geweiht wird. Diese Todesweihe war schon bei seiner Taufe übernommen;[3] jetzt wird sie vollbracht. Sich selbst opfernd gibt er sich hin als heilige Gabe für sie, auf daß auch sie heilig, d. i. gottgeweiht und Gottes Eigenthum werden. Ὑπὲρ kann zwar auch heißen zum Besten; aber jedenfalls liegt die stellvertretende Gesinnung in der Stelle.[4] Durch Erfüllung seines Berufes endlich (zu dem wesentlich auch sein Tod gehörte) wird dem Satan seine Macht, die er über die sündige Menschheit hat, genommen.[5]

2. Die apostolische Lehre. Jacobus redet von Sündenvergebung im Namen des Herrn, d. h. Jesu, aber die Beziehung der

[1] Joh. 10, 15. Vgl. 15, 13 f.
[2] Joh. 10, 18. 17, 19.
[3] Mc. 10, 38. 39.
[4] Andre Bedeutungen des Todes Jesu bei Johannes sind: er dient Christi Verklärung an sich als höchste, herrlichste Liebesoffenbarung, und weil er ihn zur Herrlichkeit führt. 12, 27. 28. 13, 31 f. 17, 2. Sodann, weil er Christi Erhöhung vermittelt, ermöglicht er die Sendung des heiligen Geistes und vermittelt der Welt das Leben. 7, 39. 6, 51. 16, 7. Endlich werden durch sein Kreuz wie durch ein Panier die zerstreuten Kinder Gottes gesammelt. 11, 52.
[5] Luc. 11, 21. 22. Matth. 12, 29. Joh. 12, 31.

Sündenvergebung zu Jesu, die hiemit gegeben ist, erläutert er nicht weiter. Den Tod Christi erwähnt er als Vorbild der Geduld und Ausdauer.[1]

Was die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte[2] von der an Jesu Namen geknüpften Taufe zur Sündenvergebung sagen, woran sich die Gabe des heiligen Geistes schließe, das wird im ersten Brief des Petrus bestimmter mit Anspielung auf Jesaia 53 dogmatisch entwickelt.[3] Christi Leiden, obwohl auch Vorbild für uns, hat doch noch einen ganz einzigartigen, unwiederholbaren Charakter.[4] Wir sind nicht erkauft mit Gold oder Silber, sondern durch das kostbare Blut Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes. Er hat unsre Sünden (d. h. Sündenschuld) hinaufgetragen an das Kreuz (nicht: geopfert, denn sie eignen sich nicht zur Opfergabe).[5] Sie sind ihm also auferlegt, oder er hat sie auf sich genommen und getragen, er hat, was für uns die specifische Folge der Schuld ist, den Tod erlitten, nämlich damit sie getilgt würde, und die Wirkung ist unsre Loskaufung von der Schuldenlast, die uns das Verderben brächte. Hierin liegt zweifellos die Idee der Stellvertretung seiner Liebe für uns,[6] wenn auch nicht, daß sein Todesleiden auch für ihn ein Strafleiden war. In den Worten καθαρισμός, ῥαντισμὸς für sich ist zwar Sühnung und Heiligung noch nicht bestimmt unterschieden, wie ja auch in ἁμαρτία Sünde und Schuld noch zusammengefaßt ist. Daß aber doch bei ῥαντισμὸς vornehmlich an Vergebung der Sünde, d. h. der Schuld gedacht sei, dafür spricht, abgesehen vom A. T., der Umstand, daß Petrus die Mittheilung des heiligen Geistes, also wohl auch die Heiligung erst auf die Sündenvergebung folgen läßt. Zwar durch das Todesleiden Christi, des Gerechten, ist die Schuldbefleckung der Ungerechten getilgt, welche von der Gottesgemeinschaft ausschließt. Aber deshalb ist doch nicht als unmittelbare Wirkung desselben die Heiligung gedacht, sondern nur die Herstellung des Rechtes, Gott zu nahen, und in die Gemeinschaft mit Gott zu

[1] Jac. 5, 14. 15.
[2] 2, 23. 3, 13. 21. 26.
[3] 1, 2. 11. 18 f. 2, 24. 3, 18. 4, 1.
[4] 1 Petr. 3, 17. 18.
[5] ἀνήνεγκε kann auch nicht bedeuten: er erduldete die Sünde der Menschen, sondern er trug sie hinauf ans Kreuz zur Vernichtung. Vgl. Kol. 2, 14.
[6] 4, 1. 1, 18 f. 2, 24.

treten, die ihrerseits dann die Kraft zur Heiligung des Lebens vermittelt, welche allerdings das Ziel ist.[1] Wie das Volk A. T. durch das Blut des Bundesopfers, womit es besprengt wurde, zum gottgeweihten Volk Gottes wurde, so werden die Gläubigen mit Christi Blut besprengt (ῥαντισμός), aber durch diese Weihe für Gott ewigen Segens theilhaft.

Der Hebräerbrief stellt das Christenthum unter den Gesichtspunkt der Vollendung der Religion und Offenbarung oder des im A. T. begonnenen Bundes zwischen Gott und dem Menschen. Nun hängt aber das Wesen jeder Religion von dem Begriff des Priesterthums d. h. von der Art ab, wie sie das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen vermittelt denkt.[2] Die Vollendung der Religion hängt mithin an der Vollendung des Priesterthums. Dieses nun war zwar im A. T. von Gott eingesetzt und hatte schon mit der Sühne zu thun. Aber die Priester A. T. waren selber nicht in sich rein und gottgefällig, sie waren ferner sterblich und das Priesterthum ging von dem Einen auf den andern nur nach dem Gesetz leiblicher Vererbung über, in Keinem aber fand es seinen bleibenden Träger. Sodann, weil diese Priester sündige, sterbliche Menschen waren, die selbst der Versöhnung immer wieder bedurften, so konnten sie nicht eine wirklich mittlerische Stellung zwischen Gott und den Sündern einnehmen. Das Priesterthum A. T. war daher auch nicht kräftig. Soll es vollendet werden, so muß es mit dem Königthum, und zwar dem vollkommenen, geeinigt sein, während beides im A. T. geschieden blieb. Diese Einigung nun, schon in Melchizedek vorgebildet und im hundertzehnten Psalm verkündet, ist durch die Person des Sohnes verwirklicht, in welchem die göttliche Kraft und Erhabenheit mit der mitleidsvollen Liebe des Bruders geeinigt ist.[3] Er nach seiner Hoheit und Reinheit kann die Idee des Priesters verwirklichen. Er kann in unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, in das Allerheiligste im Himmel einführen, in das er durch seinen Tod eingegangen. Wie hat nun aber Christus die Idee des Priesterthums verwirklicht?

[1] Apostelgesch. 2, 38. 1 Petr. 2, 24. Vgl. 1, 22 ff.

[2] Hebr. 7, 12.

[3] Das liegt schon der Einleitung 1, 1—4 zu Grunde; vgl. 2, 11. 17. Derselbe Gedanke ist in der Apokalypse dadurch ausgedrückt, daß Christus sowohl Löwe als Lamm ist. 5, 5. 6.

Jeder Priester hat zu opfern. Daher ist das vollkommene Priesterthum erst da, wo der vollkommene Priester auch das vollkommene Opfer darbringt, also auch die Idee des Opfers verwirklicht. Im A. T. nun fiel das Opfer und der Priester aus einander. Der Priester opferte Anderes als sich selbst, Thiere oder Dinge. Aber Gott will den Menschen selbst, nicht seine Gabe. Der Mensch soll sich selbst, seinen Willen, ja seine Person zum Opfer machen. Das zu fordern ist Gottes Recht und Wille. Christus nun hat dadurch auch die Idee des Opfers verwirklicht, daß er sich selbst als Opfer Gott darbrachte durch den ewigen Geist in ihm. Wie er König und Priester zugleich ist, so ist er auch Priester und Opfer zugleich. Sich selbst, das reine, werthvollste Gut bringt er dar in seinem uns vertretenden Liebessinn, und Gott hat Wohlgefallen an ihm, ja läßt dasselbe um seinetwillen auch auf uns ruhen.[1] Worin besteht nun aber genauer die Gott wohlgefällige Opferthat oder die Opferung Christi? Gewiß, sein ganzes Leben als ein Leben hingebendsten Gehorsams ist eine fortgehende Selbstopferung; aber darin eben beweist er seine schlechthin selbstlose Hingebung an Gottes Willen und an uns, daß er auch sein Leben oder Blut freiwillig hingibt im hohepriesterlichen Mitgefühl mit uns.[2] Dadurch hat sein Opfer einen Zusammenhang mit der Ordnung A. T., die ohne Blutvergießen keine Sühne kannte.[3] In ihr sieht der Verfasser ein göttliches Gesetz thatsächlich ausgedrückt, nämlich daß nicht ohne Weiteres, nicht ohne ein Sühnemittel, das Gott verordne und annehme, die Vergebung und Entlastung von unseliger Verhaftung unter die Schuld erfolgen könne. Wie nach der ganzen heiligen Schrift, so auch nach diesem Brief ist der Tod die gerechte Strafe der Sünde. Jedoch wird Christi Tod nicht mit der göttlichen Gerechtigkeit in unmittelbare Verbindung gebracht, sondern in doppelter Weise in mittelbare. Es ist *erstens* der Teufel, der, allerdings nach der gerechten Ordnung Gottes, durch die Sünde über die Menschen Gewalt erhalten hat, und die Todesstrafe zu vollziehen die Macht empfing.[4] Dieser Gewalt und ihres Gebrauches mußte er beraubt werden, wenn der

[1] Hebr. 5, 7—9. 9, 12—15. 10, 9. 10. 7, 25.
[2] 9, 12—14.
[3] 9, 22. vgl. 5, 7—9. 7, 27. 9, 26.
[4] 2, 14.

Mensch von der Todesfurcht frei werden sollte, unter deren Banne ihn der Teufel hielt. Aber diese Beraubung des Teufels war nach dem Verfasser nur möglich dadurch, daß sich Christus dem leiblichen Tode, der für die Menschen zur Strafe geordnet ist, die Satan zu vollziehen die Macht erhielt, unterzog. Warum nur dadurch, wird von ihm nicht angegeben. Doch darin, daß um den Preis eines Todes die Befreiung vom gerechten Tode möglich war, liegt die Idee der Stellvertretung, darin aber, daß nur um diesen Preis, und nicht mit Gewalt dem Teufel seine von Gott verliehene Macht verloren ging, eine Hindeutung auf die feste, gerechte, sittliche Weltordnung. Zweitens ist nach dem Hebräerbrief nöthig gewesen, daß auch das himmlische Heiligthum gereinigt würde, weil ohne Sühne Christus nicht hätte uns vertretend in dasselbe eintreten, d. h. dasselbe für uns öffnen und die Gemeinschaft mit Gott uns erschließen können.[1] Der Sinn dieser dunklen Stelle wird nicht sein: das himmlische Heiligthum sei an sich unrein; auch die Bestimmung für solche, die noch Sünder sind, kann es nicht beflecken. Vielmehr ist der Gedankengang folgender: die Sünde befleckt das Land und Israels irdisches Heiligthum, daher es jährlich zu reinigen war durch Opferblut, damit Gott nicht von Israel wiche, sondern das Volk durch seine Priester Gott nahen dürfe.[2] Aber das irdische Heiligthum ist ein Schattenbild und Gleichniß des himmlischen, das durch die Sünde gleichfalls berührt wird und der Reinigung bedarf. Die Sünde und Schuld nemlich hat eine Wirkung bis hinein in den Himmel; sie kann Gott nicht gleichgültig sein, seine Ehre wird davon afficirt. Die sowohl unbestrafte als unversöhnte Sünde ist gleichsam ein Flecken, der die Ehre Gottes und seines Heiligthums betrifft. Sie läßt gerechtem Tadel oder der Anklage noch eine Stelle, bis sie, wenn nicht gestraft, doch wenigstens gesühnt ist. Wie nun das Versöhnungsopfer im A. T. das Heiligthum wieder reinigte, so daß weder Gott von demselben weicht, noch dem Volke unzugänglich wird, vielmehr ein Ort der Begegnung mit Gott dem Volke verbleibt, so wird durch Christi Blut, das eine Wirkung bis hinein in den Himmel hat, indem der Erhöhte es vor Gott geltend macht, das himmlische Heiligthum von der Befleckung durch die Sünde,

[1] 9, 23—26.
[2] 3 Mos. 16 6. 119.

d. h. Schuld gereinigt und die gestörte Gemeinschaft wieder hergestellt. Warum es des Blutes bedurfte, wird wieder nicht näher erörtert, sondern nur auf jenen Grundsatz verwiesen, der schon im A. T. factisch ausgesprochen sei: daß es ohne Blutvergießen keine Sühne gebe; aber augenscheinlich ist wenigstens mittelbar auch hiemit auf die Gerechtigkeit recurrirt, welche Christi Opfer nöthig machte. Zugleich beweist diese Stelle, daß die Reinigung durch Christi Blut nicht bedeuten kann, daß sein Tod oder Blut uns von Sünde frei und in diesem Sinne heilig mache; vielmehr hat es, wie die Opfer im A. T., seine Beziehung auf die Sühne, auf die Tilgung der Schuldbefleckung.[1] Dagegen ist durch sein Blut der Eingang in das himmlische Heiligthum eröffnet für ihn, aber auch durch ihn für uns,[2] und darin liegt seines Todes Nothwendigkeit.[3] Nun kann er im himmlischen Heiligthum sich Gott darstellen als den reinen und hohen Mittler, der kräftige Fürbitte thun kann für uns bei dem Vater auf Grund seines einmaligen, aber ewig gültigen Opfers auf Erden.[4] Er ist fortan unser himmlischer Hoherpriester,[5] nicht als ob er erst im Himmel zum vollkommenen Opfer und Priester würde, auf Erden aber beides nicht wäre. Vielmehr durch das, was er auf Erden erlitt, bethätigte er seine schlechthin vollkommene Selbstentäußerung und Hingabe — daher dieses Opfer ein Opfer einmal für immer war; aber indem es vollbracht und Gott angenehm ist, führt es ihn in das himmlische Heiligthum, und sein irdisches Opfer, wie es gebracht war von seinem ewigen Geist, ist verewigt in seinem unsterblichen, uns umfassenden Liebessinn und der Wiederholung weder bedürftig noch fähig.[6] Der Hebräerbrief hat aber auch noch durch den Begriff des Bürgen (ἔγγυος) den Uebergang des von Christus erworbenen Heiles auf uns anschaulich zu machen gewußt, wie er die Aehnlichkeit Christi mit uns

[1] So auch in dem Ausdruck von der Reinigung der συνείδησις 9, 14. 22. 10, 2. 22. Die Reinheit von Sünde ist allerdings das Ziel, jedoch ist sie nur in der Gemeinschaft mit Gott möglich, diese aber nur, wenn die Sühne vorher geschehen ist, wie ja schon im A. T. der Priester erst nach der Schlachtung des Thieres und dem Vergießen seines Blutes ins Heiligthum treten darf.

[2] 9, 26. Vgl. 12, 24 διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθε in die himmlische σκηνή.

[3] 9, 14. 22. 10, 2. 2, 17. 9. vgl. 1, 3.

[4] 7, 25. 9, 25 f.

[5] 7, 24.

[6] 9, 14. 10, 10.

und seine hohepriesterliche συμπάθεια dazu verwendet, um zu zeigen, wie er unser Unheil zu dem Seinen machen konnte. Er ist Bürge[1] in doppelter Hinsicht. Einerseits Gotte, nämlich dafür, daß die Wiedereröffnung der Gottesgemeinschaft (des Heiligthums) nicht zur Geringschätzung der Schuld oder der göttlichen Gerechtigkeit, nicht zum Mißbrauch der Gnade ausschlagen wird; denn vielmehr, die, so wieder das Blut des N. T. unrein achten, die Sühne des N. T. auf Muthwillen ziehen, müssen gerade definitiv dem Gerichte verfallen.[2] Zu dem Ende ist Christus Gott Bürge dafür, daß, indem er gänzlich Gottes heiligem Willen huldigt und sich ihm völlig opfert, Gottes Wille in der Welt bei den Seinigen vollkommen zur Geltung komme, während die Ungläubigbleibenden dem Gericht anheim fallen, daher denn Gott diese Bürgschaft Christi für die Menschheit annimmt und den durch den Bürgen gestifteten Bund, der ein Bund der Sündenvergebung ist, sanctionirt.[3] Aber auch den Menschen bietet sich Christus als Bürge an, wie denn der Bund zweiseitig ist, der gestiftet ward durch Christi Sühnopfer, das als sühnendes Bundesopfer von Gott angenommen ist. Er will ihr Vertreter bei Gott sein, ja gibt sich ihnen so hin, daß er sich ihnen testamentarisch verschreibt und daß sie Vertrauen zu ihm fassen können, indem er seine Treue durch den Tod besiegelt.[4] Er macht ihre Sache zu der seinigen, damit sie das Seinige zum Ihrigen machen, im Glauben sich mit dem Inhalt des Christenthums vermählen mögen.[5]

Nach Johannnes ist Christus gekommen, damit er die Sünden, d. h. die Sündenschuld und damit die dadurch zugezogenen Strafen wegnähme.[6] Das geschah dadurch, daß Christus die persönliche Sühne (ἱλασμός) für unsre Sünden ist,[7] und zwar vornehmlich durch seinen Tod, denn: „das Blut Jesu Christi macht uns rein von aller Sünde".[8] Auch hier kann die Meinung nicht sein, daß Christi Tod oder Blut uns

[1] 7, 22.
[2] 6, 4 ff. 10, 26.
[3] 8, 12. 10, 17. vgl. 10, 26 ff.
[4] 7, 22. 8, 6. 9, 15—17.
[5] 4, 2.
[6] 1 Joh. 3, 5 ἄρῃ, vgl. Joh. 1, 29.
[7] 1 Joh. 2, 2. 4, 10.
[8] 1 Joh. 1, 7.

vom Bösen rein mache; oder daß Christus unsre Feindschaft gegen Gott aufhebe, sondern Christus ist als Sühnopfer gedacht für die Schuld, die strafwürdig macht. Auch nach Johannes nämlich ist die gerechte Folge der Sünde der Tod, das Verderben der Seele.[1] Aber Christi Tod befreit als Sühnmittel für die Sünde der ganzen Welt von dem Untergang.[2] Schon hierin liegt seine Stellvertretung,[3] nicht zwar in dem Sinne, daß er den ewigen Tod für uns übernommen hätte, auch nicht so, daß er überhaupt Gegenstand des göttlichen Zorns und der Strafe geworden wäre. Aber doch hat er uns zu gut den leiblichen Tod, der für uns Strafe ist, übernommen. Dazu kommt, daß er fürbittend uns bei dem Vater vertritt.[4] Mag immerhin richtig sein, daß im N. T. nicht wie in der Profan-Gräcität als Object des ἱλάσκεσθαι oder des ἱλασμός Gott bezeichnet wird, vielmehr der Mensch, so folgt daraus doch nicht, daß dem N. T. der Gedanke der Versöhnung Gottes mit der Welt fremd ist, oder gar, daß es nur von einer Versöhnung der Welt mit Gott in dem Sinn weiß, daß die Welt ihre Feindschaft gegen Gott aufgebe. Dagegen sprechen die Stellen vom λύτρον, Opferlamm u. s. w. Vielmehr ist zu sagen: im N. T. ist ἱλάσκεσθαι sühnen (nicht versöhnen): die Sühne des Menschen ist aber eine Versöhnung Gottes. — Daß die Opferung Christi wesentlich zum ewigen Heilsrathschlusse Gottes gehört, drückt die Apokalypse durch die Bezeichnung Christi als des Lammes aus, das von Anbeginn der Welt geschlachtet sei.[5] Und wenn von den Seligen gesagt wird, daß sie ihre Kleider weiß gemacht haben im Blute des Lammes, ihr Gewand also oder ihre Erscheinung in Gottes Augen eine gottgefällige und reine ist, weil Gott gleichsam durch Christus hindurch sie anschaut, nämlich durch ihn als den für sie sich opfernden, als ihre Sühne, so liegt in dieser bildlichen Sprache zweifellos sowohl Christi stellvertretende Gesinnung gegen uns als die Anrechnung seines Opfertodes für uns, der uns erkauft hat.[6] Dieser Opfertod ist wie als Loskaufungsmittel vom Ver-

[1] 1 Joh. 3, 14. vgl. Joh. 5, 14. 3, 16. 8, 24.
[2] 1 Joh. 2, 2. 4, 10. 3, 16.
[3] Vgl. Joh. 11, 51. 52.
[4] 1 Joh. 2, 1.
[5] Offenbarung Joh. 5, 6. 9. 12.
[6] 7, 14. 12, 11. 14, 4. Vgl. 1 Joh. 1, 7.

derben, so als Befreiung der Gläubigen von der Herrschaft Satans, die er über dieselben hat, und von seinem Verklagen vor Gott gedacht.[1] Christus ist aber nicht bloß Priester, sondern wird in Folge seiner priesterlichen Leistung auch zu Gottes Thron erhoben, und so ist wie im Hebräerbrief die Vereinigung von Priesterthum und Königthum in ihm verwirklicht.[2]

Am meisten spricht aber Paulus von der Sündenvergebung und Versöhnung oder Herstellung des Friedens mit Gott, wie denn sein Hauptbegriff, die Rechtfertigung des Sünders vor Gott, diese zur Voraussetzung hat. Die Sündenvergebung aber bringt er in die engste Verbindung mit Christi Person, der unser Friede sei; genauer mit Christi Todesleiden. Von diesem leitet er zwar auch mancherlei andre Erfolge ab. Er ist auf Grund derselben über alle Namen erhöhet,[3] hat sich dadurch sein Volk zum Eigenthum erworben,[4] von der Sünde und dem Teufel erlöst,[5] Frieden gestiftet unter den entzweiten Nationen, ja zwischen Himmel und Erde, Engeln und Menschen, und so das Universum zur Integrität hergestellt.[6] Aber immer bleibt ihm das Erste und Grundlegende, daß Christus durch sein Blut, durch Leiden und Tod die Sündenvergebung, *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, nicht bloß *πάρεσις*, die *δικαιοσύνη* vor Gott oder Frieden mit Gott gebracht hat.[7] Er braucht dafür die Bilder vom Tilgen eines Schuldbriefes, oder von Lösegeld und Loskaufung, sowie vom Opfer, besonders Sühnopfer.[8] Aber nach seiner mehr dialektischen, scharf begrifflichen Art entkleidet Paulus auch die bildlichen Ausdrücke ihrer Hülle, um die Sache selbst bestimmter zu

[1] Offenb. Joh. 5, 9. 12, 10.
[2] 1, 13 f. 5. 11, 15. 12, 10. 17, 14. 19, 12 ff.
[3] Phil. 2, 8 ff. Röm. 14, 9.
[4] Röm. 8, 2. 2 Kor. 6, 16. Tit. 2, 14.
[5] Kol. 1, 13 f.
[6] Eph. 2, 14. 1, 7—10. Kol. 1, 20.
[7] Röm. 3, 25. 5, 1. 9. Kol. 2, 14. Eph. 1, 7.
[8] Gal. 3, 13. 1 Kor. 1, 30. Kol. 2, 14. Zwar weder Röm. 8, 3 noch 2 Kor. 5, 21 ist Christus als Sündopfer mit *ἁμαρτία* bezeichnet; aber doch 1 Kor. 5, 7 als Passah, welches Bundesopfer war, ferner als Opfer überhaupt, Eph. 5, 2. 1 Tim. 2, 5. 6. Auch Röm. 3, 25 ist durch *ἱλαστήριον ἐν τῷ αἵματι*, „Sühnemittel durch sein Blut", der Uebergang dazu gemacht, Christus als Sühnopfer zu denken. Vgl. 1 Kor. 11, 25.

bezeichnen. Das erreicht er dadurch, daß er bestimmter als irgend ein anderer Schriftsteller N. T. sowohl den Unterschied und das selbständige Recht des Gesetzes und des Evangeliums, der Gerechtigkeit und der Gnade, als auch ihre innere Verbindung und Zusammengehörigkeit zur Darstellung bringt. Unter dem Gesetz versteht er nicht das bloße Ceremonialgesetz, im Gegentheil überwiegt bei ihm der Begriff des Sittengesetzes,[1] wenn er auch nicht ausdrücklich Beides unterscheidet: daher seine Lehre über die Befreiung vom Gesetz durch das Evangelium sich keineswegs bloß auf die Abschaffung des Ceremonialgesetzes bezieht, sondern auch auf die Befreiung von dem gesetzlichen Standpunkt überhaupt, wo das Gesetz nur außerhalb des Menschen, d. h. seines Willens und seiner Neigung als eine fremde, bindende, seine Freiheit fesselnde Autorität und Strafe drohend hart und unbeweglich dasteht, als ein γράμμα. Das Gesetz selber ist nach dem Apostel heilig, recht und gut, und unverbrüchlich ist nicht bloß seine Forderung, daß es erfüllt werde, sondern auch, daß die Uebertreter des Todes werth sind, welcher Sold, d. h. gerechter Lohn, wie Frucht, d. h. natürliche Wirkung der Sünde ist.[2] Der Zusammenhang zwischen der mit Schuld beladenden Sünde und zwischen dem Tod, der im prägnanten Sinn (analog dem Begriff des Lebens) neben dem leiblichen Tod auch das Verderben der Seele, Unseligkeit bedeutet und alles Uebel in sich zusammenfaßt, ist durch die ὀργὴ θεοῦ, seine heilige, das Böse strafende Gerechtigkeit geknüpft. Diese ist nicht bloß gegen die Sünde des definitiven Unglaubens (die Sünde wider den heiligen Geist) gerichtet, wie Ritschl meint, als ob alle vorherige Schuld und Sünde keiner Sühne bedürfte und insofern zum voraus vergeben wäre, wenn Besserung nachfolgt, d. h. die Sünde aufhört. Gottes ὀργή ist gegen πᾶσα ἀνομία gerichtet.[3] Das Gesetz, das Gottes heiliger, energischer Wille ist, verhaftet also den Uebertreter unter ein κατάκριμα, eine

[1] Das erhellt besonders aus Röm. 2, 12 ff. 17—27. Kap. 7. Aus dem Ceremonialgesetz wird die περιτομή besonders häufig von ihm erwähnt.

[2] Röm. 1, 32. 6, 23. 5, 12 f.

[3] Röm. 1, 18. 2, 5—11. 3, 8. 19. 5, 9. Eph. 2, 3. Aehnlich Joh. 3, 36 wo das μένει besagt, daß auf den Sündern auch, bevor sie das Evangelium verschmähen, der Zorn Gottes ruht.

κατάρα.[1] Dieſer Fluch iſt als Fluch Gottes gedacht, nicht als bloße ſubjective, irrige Vorſtellung des Schuldbelaſteten, noch weniger als Drohung des angeblich nur von Engeln, nicht von Gott gegebenen Geſetzes. Eben daher iſt dem Apoſtel auch die Feindſchaft Gottes keineswegs zunächſt Feindſchaft des Menſchen gegen Gott, die durch Beſſerung aufzuheben und in Liebe zu verwandeln wäre, ſondern Feindſchaft Gottes gegen die Sünder als ſolche, wodurch ſie von Gottes Gemeinſchaft und der Seligkeit ausgeſchloſſen ſind, und ohne deren Aufhebung Befreiung vom Tode nicht möglich iſt. Dieſe Aufhebung kann aber nach Paulus nicht ohne Weiteres durch einfache Verzeihung geſchehen, denn die Gerechtigkeit, in der die Todeswürdigkeit des Sünders wurzelt, iſt ihm keineswegs bloß das „folgerechte Verfahren Gottes zum Heil der Gläubigen," denn das wäre nur weiſe Güte; ſondern nur durch ein Sühnmittel, das von ſeiner Gerechtigkeit gefordert iſt, und welches, wenn es gegeben oder geſtiftet iſt, einen Werth nicht bloß für den Menſchen und ſein Bewußtſein, ſondern objectiv für Gott hat, dergeſtalt, daß nun, nach Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes, ſein Zorn verſöhnt iſt. Dieſes Sühnmittel iſt der Menſchheit, nicht bloß „der Gemeinde" von Gott in Chriſtus gegeben, der daher im Epheſerbrief unſer perſönlicher Friede heißt, genauer in Chriſti berufsmäßigem aber freiem Leidensgehorſam und Tod uns zu gut. Man hat nun gemeint, Paulus verwickle ſich in einen Widerſpruch, indem er einerſeits auf der Gültigkeit des heiligen Geſetzes ſeine Theorie von der Verſöhnung durch Chriſtus und ihrer Nothwendigkeit aufbaue, während durch das Ende ſeiner Heilslehre, die Befreiung vom Geſetz, dieſes Fundament wieder zerſtört werde. Denn wenn er doch von der Geſetzesökonomie als einer vergänglichen, und von der Aufhebung des Geſetzes rede, ſo bleibe dem Geſetz nur eine Bedeutung für die noch nicht Gläubigen; aber dann habe es doch nicht in ſich ſelbſt ewige Gültigkeit, ſondern für die wahre Erkenntniß, die des Glaubens, ſei es als aufgehoben anzuſehen, und es komme ihm nur in der ſubjectiven Vorſtellung das Recht zu, Strafe für den Sünder oder Sühne durch Chriſtus zu verlangen. Vielmehr ergebe ſich bei dieſem Widerſpruch als ſchließliches Reſultat, daß Gott frei und ohne eine es ermöglichende Mittelurſache die Strafe erlaſſen, die Sünde ver-

[1] Röm. 5, 18. Gal. 3, 13.

geben könne. Die Einschiebung des Opfertodes Christi sei also nur als ein Schrittstein zu betrachten, durch den Paulus zu der reinen Erkenntniß von Gottes freier Liebe und Sündenvergebung, ohne daß eine Sühne erst nöthig wäre, gelangt sei. Und das eben sei das Evangelium. — Allein nirgends sagt Paulus, daß das Gesetz, sei es das Erfüllung oder das Strafe fordernde, vernichtet sei.[1] Die Oekonomie des Glaubens hebt so wenig das Gesetz auf, daß es vielmehr durch sie bestätigt und festgestellt wird.[2] Das sagt er im Angesicht gerade der Stelle, die von der Versöhnung eingehend geredet hat. Deshalb kann er auch lehren, daß die Gottesgerechtigkeit, die ohne das Gesetz (*χωρὶς νόμου*) d. h. nicht auf Grund von Werken des Gesetzes, jetzt offenbart sei, doch bezeugt sei nicht bloß von den Propheten, sondern auch von dem Gesetz,[3] sofern dieses in jeder Hinsicht dadurch seine Erfüllung und Bestätigung empfängt. Wie reimt sich nun Beides, die *κατάρα τοῦ νόμου* oder der Ernst des sowohl fordernden als richtenden Gesetzes und die Befreiung von demselben? Das Erstere ist leicht zu sehen. Denn wenn durch das Evangelium das Gesetz wirklich ins Herz geschrieben wird, so ist es als außer dem Menschen stehendes, beschränkendes und fremdes *γράμμα* aufgehoben, nach seinem Inhalt und Zweck dagegen aufbewahrt. Aber freilich die Liebe zum Guten und zu Gott, der Quelle der Kraft ist nicht möglich, so lange noch wegen der Schuldbelastung der Geist der Furcht herrscht. Daher hier der zweite Theil der Frage der wichtigere ist. Der Grundgedanke des Apostels ist: nicht durch einen Bruch mit dem Gesetz führt Christus zum Evangelium, sondern durch Anerkennung und Bestätigung seines Rechtes hindurch führt er über das *κατάκριμα* hinaus ins Reich der Gnade.[4] Die Versöhnung oder die Befreiung von der Verurtheilung des Gesetzes ist nicht dadurch gewonnen, daß wir durch Christi Vorbild oder Geist im Glauben wenigstens principielle

[1] Röm. 7, 2. 4 ist in dieser Hinsicht sprechend. Der Apostel sagt nicht, wie der Parallelismus erwarten ließe, daß das Gesetz getödtet oder gestorben sei, sondern die Christen sind die dem Gesetz Gestorbenen, von seinen für den Sünder tödtlichen Ansprüchen befreit. Vernichtet ist zwar der Schuldbrief, der gleichsam auf Grund des Gesetzes geschrieben ist — Kol. 2, 14 — aber nicht das Gesetz.

[2] Röm. 3, 31.

[3] 3, 21.

[4] Gal. 2, 19. Röm. 8, 3. 4.

Heiligung erlangen: nicht einmal das sagt er, daß das Gesetz die durch Christus vermittelte Sündenvergebung gut heiße um der nachfolgenden Heiligung willen,[1] sondern wir sind mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes, da wir noch Feinde waren, aus Gnaden oder geschenkweise.[2] Der Gedankenzusammenhang des Apostels ist folgender. Wir standen unter dem gerechten Fluch des Gesetzes; von diesem sind wir losgekauft dadurch, daß er für uns sich der Wirkung dieses uns geltenden Fluches unterstellte. Er ist zur Sünde für uns gemacht, d. h. wie ein Sünder behandelt, damit die Sünde uns nicht zugerechnet werde, sondern damit wir würden die Gerechtigkeit vor Gott, indem Christi Gerechtigkeit, der Inhalt unseres Glaubens, uns zugerechnet würde.[3] Daß hierbei der Gedanke einer realen Stellvertretung Christi waltet, sollte man nie geleugnet haben. Nur ist auch hier der Sinn der Stellvertretung weder, daß wir durch den leiblichen Tod, den Christus uns zu gut erlitt, von dem leiblichen Tod sollten befreit werden, noch daß Christus als persönlich Gottverfluchter dagestanden und den geistigen Tod erlitten habe: sondern uns zu gut behandelt, als wäre er die Sünde, hat er dasselbe erlitten, was nach dem Gesetz der von Verbrechern verdiente Fluch war. So wird nun auch das Paradoxon verständlich: „Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben",[4] d. h. ich bin dem richtenden Gesetz gegenüber wie ein Gestorbener oder vom Gesetz Gerichteter und dadurch frei von der Anklage oder dem Recht des verdammenden Gesetzes gegen mich, nämlich indem ich durch den Glauben Christi Tod eingepflanzt bin. Das ist aber nicht wider das

[1] Noch weniger denkt der Apostel die Sache dualistisch so, daß die Sünde mit dem Leib oder Fleisch identisch sei und die Tödtung des Leibes oder Fleisches Christi die Tödtung der Sünde bedeute, nach deren Vernichtung auch der göttliche Zorn seinen Gegenstand verloren habe. Denn abgesehen von dieser antipaulinischen manichaisirenden Auffassung der Sünde steht dieser physischen Erlösungstheorie auch entgegen, daß sie offenbar auch von uns den leiblichen Tod verlangen müßte, während der Apostel das geistliche Sterben verlangt. Röm. 8, 3. 4 kann nicht, wie Holsten will, verstanden werden. Paulus denkt Christus nicht als Sünder 2 Kor. 5, 21 sagt: er ist, obwohl sündlos, als Sünder behandelt. Die Sünde ist eben dadurch verurtheilt und gerichtet, daß sie den Heiligen tödtet.

[2] Röm. 5, 10. 3, 24.

[3] 2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13.

[4] Gal. 2, 19. Röm. 7. 4. Vgl. 6, 6. 15, 18.

Gesetz, sondern durch das Gesetz hindurch, also dem Gesetz gemäß insofern geschehen, als Christus das Recht des Gesetzes *(δικαίωμα)* befriedigt hat, und damit das *κατάκριμα* des Gesetzes beseitigt. Daher endlich heißt es,[1] Gott hat Christus öffentlich als Mittel der Versöhnung aufgestellt durch seinen Tod, und zwar *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*, d. h. nicht: zum Zeichen seiner Milde und Güte, noch weniger seiner schöpferischen sich mittheilenden Heiligkeit; denn nicht Christi Tod, sondern sein Leben zeugt das neue Leben. Vielmehr der Sinn dieser Worte ergibt sich deutlich aus dem gleich folgenden Gegensatz zwischen der vergangenen Zeit und der jetzigen. In jener habe Gott nur in Langmuth die Sünde getragen, also bis auf den Grund real noch nicht gesühnt, wenngleich auch nicht nach Verdienst seine strafende *δικαιοσύνη* offenbart; jetzt sei diese in Christi Tod offenbart. Die Zeit der Langmuth nämlich ist noch nicht Sühne, Versöhnung der Welt Sünde, also nicht Vergebung, aber auch nicht Gericht, sondern Aufschub der Strafe; ebendamit noch nicht Offenbarung, sondern noch Verhüllung der Gerechtigkeit. Dieser Zeit des Uebersehens oder der Strafflosigkeit, die noch keine wahre Versöhnung oder Vergebung ist, und die, wenn es dabei bliebe, Gleichgültigkeit gegen die Schuld und den Unterschied von gut und bös wäre, wird nun die Jetztzeit gegenübergestellt: *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης ἐν τῷ νῦν καιρῷ* und alles wird so zusammengefaßt: Das sei geschehen erstens, damit Er gerecht sei, also sich als gerecht behaupte und seine Gerechtigkeit beweise, was nicht der Fall wäre bei bloßer Langmuth oder bei Vergebung ohne Sühnmittel, und zweitens, daß er gerecht mache, d. h. rechtfertige oder für gerecht erkläre, Alle, die an Christus Jesus glauben. Durch die Offenbarung der das Böse richtenden Gerechtigkeit oder der Sünde und Schuld in ihrer Strafwürdigkeit an Christus ist einerseits der Sünde Schuld und der Gerechtigkeit Gottes ihr Recht widerfahren; andrerseits ebendadurch die bloße *πάρεσις* zur *ἄφεσις* übergeführt. Darum wird zwar die Versöhnung der Welt Gott zugeschrieben, sie ist Werk des Vaters,[2] aber diese *καταλλαγὴ* ist geschehen durch Christus als *ἱλαστήριον*. Nun hört die Zurechnung der Sünde für den Menschen auf, dagegen wird ihm zugerechnet der Glaube, d. h. der Inhalt des Glaubens, die Gerechtig-

[1] Röm. 3, 25 ff.
[2] Kol. 1, 20. 2 Kor. 5, 21.

keit Chriſti.[1] Hieraus ergiebt ſich für den Gläubigen die Freiheit von den Satzungen des Geſetzes und dem Verſöhnten, dem der Auferſtandene, Fürbittende die Vergebung zuwendet,[2] kann nun der Friede Gottes, der heilige Geiſt der Kindſchaft mitgetheilt werden, der auch in uns das Geſetz Gottes zu Stand und Weſen bringt. Mit der Tilgung der Schuld, der Verſöhnung iſt die objective Baſis für die Rechtfertigung gegeben. Der Fluch und Bann der Sünde, den ſie durch die Schuld auf uns legt, iſt gehoben, mit ihm die Scheidewand, die Gott von den Sündern trennt, gefallen und jetzt kann die Mittheilung und Herrſchaft des heiligen Geiſtes beginnen. — Fragen wir nun zum Schluß: Wie hat nach dem Apoſtel der Fluch des Geſetzes auf Chriſtus und umgekehrt, wie hat ſeine δικαιοσύνη auf uns können übertragen werden? ſo gibt er auch hiefür noch Andeutungen. Jenes vollbrachte Chriſti Liebe, die ihm ganz ähnlich ſtellvertretende Geſinnung iſt, wie dem Hebräerbrief die συμπάθεια des Hohenprieſters.[3] Beſonders aber gehört hieher die pauliniſche Lehre von Chriſtus als dem zweiten Adam und dem Haupte der Menſchheit.[4] Die Uebertragung von Chriſti Gerechtigkeit auf die Menſchen aber vermittelt ſich einerſeits durch die Fürbitte des erhöhten Herrn, die ihnen die göttliche Gnade zuwendet,[5] andrerſeits durch den Glauben, der ein Einswerden, eine Vermählung mit Chriſtus, dem um unſerer Sünde willen geſtorbenen und um unſerer Rechtfertigung willen auferſtandenen und erhöhten iſt.[6] Es iſt alſo die Lebensgemeinſchaft zwiſchen dem Haupte und uns, wodurch Chriſti Verſöhnungswerk aus dem Kreiſe äußerlichen und mechaniſchen Opferdienſtes, wie der irrigen Vorſtellungen von einer gegen die Gerechtigkeit gleichgiltigen willkürlichen Schonung und Vergebung herausgerückt wird und in den Bereich einer höheren, ethiſch organiſchen Ordnung der Dinge eintrittt, in welchem lebensvoll das Geſetz der Stellvertretung waltet, durch Liebe von der einen, durch Glauben von der andern Seite.

[1] 2 Kor. 5, 18—21.
[2] Röm. 4, 25. 8, 34.
[3] Eph. 5, 25—29.
[4] Röm. 5, 15. 1 Kor. 15, 22. Kol. 1, 18. 2, 10. 19. Eph. 1, 22. 4, 15.
[5] Röm. 8, 34. 4, 25.
[6] Röm. 6, 1 ff. 7, 4. 8, 3. 4. 2 Kor. 5, 14. Kol. 2, 12.

B. Die kirchliche Lehrentwickelung.

§ 114.

Die kirchliche Lehre von der Verſöhnung der Menſchheit mit Gott durch Chriſtus iſt einerſeits in allen Perioden darin unbewegt ſich ſelbſt gleich, daß die chriſtliche Kirche die durch die Sünde geſtörte Gemeinſchaft Gottes und der Menſchheit durch die mittleriſche Perſon Chriſti wiederhergeſtellt weiß, der als Repräſentant der perſönlichen Einheit Gottes und des Menſchen ſein Werk durch ſeine ſtellvertretende Liebe ohne Verletzung der göttlichen Gerechtigkeit, vielmehr ihr entſprechend vollbringt. Andrerſeits hat die Ausbildung dieſes Dogma eine bewegliche Seite an ſich durch ſeine Abhängigkeit von der jeweiligen Ausbildung der Chriſtologie, der Ponerologie, und in letzter Beziehung der Gotteslehre.

Literatur: Cotta's Abhandlung in ſ. A. v. J. Gerhard. Loci Th. T. IV. Ziegler, hist. dogmatis de redemtione ed. Velthusen. 1791. Bähr, die Lehre vom Tode Jeſu in den drei erſten Jahrh. 1832. Baur, die Lehre von der Verſöhnung in ihrer geſchichtlichen Entwickelung. 1838. Vgl. Tholucks liter. Anzeiger 1839. Nr. 79. Nitzſch, Dogmengeſchichte. S. 370 ff. Ritſchl a. a. O. I. 1870. Haſſe, Anſelm v. Canterbury. 2 BB. 1849, 1852. Andere Behandlungen der Anſelmſchen Theorie ſind die von Bornemann, Franck, Sibmacher, Ziinen (Anselmi et Calvini placita de hominum per Christum a peccato redemtione 1852), Aemil. Höhne, Anselmi Cant. philosophia — ejusdem de satisfactione doctrina dijudicatur. 1867. Ueber Luthers Verſöhnungslehre vgl. die Werke von J. Köſtlin 1863 und Th. Harnack 1862 über Luthers Theologie, ſowie Held: De opere Jesu Christi salutari 1860 und Christian H. Weisse: Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Jesu Christi senserit 1846. Socinus Praelectiones theol.; christ. religionis brevissima institutio. Biblioth. Fr. Polon. I. Catech. Racov. Q. 377. Hugo Grotius, Defensio fidei cath. de satisfactione Christi 1617. Ueber C. Vorſtius vgl. Baurs theol. Jahrbücher 1856. Gegen die Socinianer L. Hütter's Loci Comm. XIII. Fr. Turretin de satisfactione. J. G. Töllner, über den thätigen Gehorſam Chriſti 1768. F. A. Philippi, der thätige Gehorſam Chriſti. Ein Beitrag zur Rechtfertigungslehre. 1841. Thomasius de obedientia Christi activa. 1846. v. Hofmann, Schriftbeweis. A. 2. 1857—59. I. 577. Gegen ſeine Lehre traten auf: Philippi, Herr v. Hofmann gegenüber der luth. Verſöhnungs- und Rechtfertigungslehre 1856; Thomaſius, das Bekenntniß der luth. Kirche von der Verſöhnung und die Verſöhnungslehre Chr. v. Hofmanns, mit einem Nachwort von Harnack. 1857; vgl. auch Thomaſius Lehre von Chriſti Perſon und Werk. 3, 1. S. 157—315. A. 2. 1862. Ebrard, die Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung in der H. Schr. begründet — mit beſonderer Rück-

ſicht auf v. Hofmanns Verſöhnungslehre 1857. Weizſäcker Jahrbücher f. deutſche Theol. 1858. S. 154 ff. Geß, Jahrbücher f. d. Theol. 1859. S. 467 ff. v. Hofmann, Schutzſchriften für eine neue Weiſe, alte Wahrheit zu lehren. 4 Stücke. 1856—59. Sartorius Lehre von Chriſti Perſon und Werk. Ausg. 7. 1860. Schöberlein, Grundlehren des Heils u. ſ. w. 1848. Deſſ. Art. Verſöhnung in Herzogs, theol. Real-Encyclop. u. ſein Werk: Die Geheimniſſe des Glaubens. Kahnis luth. Dogm. III, 371. A. Schweizer, Centraldogm. II.; Reform. Dogm. II, 331, 377. 388. II, 164 ff. Schenkel, I, 650. Edw. Park, the atonement; discourses and treatises of Edwards, Smalley, Maxcy, Emmons etc. 1860. (Zuſammenſtellung der bedeutenderen Vertreter der älteren Neu-England-Theologie.)

1. Das Bewegliche an dem Dogma liegt nicht darin, daß je die Kirche daran gezweifelt hätte, daß wir nur Chriſtus die Herſtellung der Gottesgemeinſchaft und Erlöſung überhaupt zu danken haben und daß ſein Werk allgenugſam und vollſtändig ſei. An ſeinen Namen war der Chriſtenheit von Anfang an die Sündenvergebung geknüpft, das Gut, das jedem ſein ſelbſt und Gottes Bewußten als das erſte und dringendſte Bedürfniß erſcheinen muß und erſcheint, um zur Gottesgemeinſchaft zu gelangen. Denn der Fromme weiß als die grundlegende und heiligſte Aufgabe nicht den Wandel in poſitiver Heiligung und Tugend, ſondern die Verſöhnung ſeiner Sünde. Dieſes Religiöſe iſt ſelbſt wieder die erſte ſittliche Aufgabe, ohne deren Löſung das ganze menſchliche Daſein ohne Fundament und ſicheren Werth, weil ein Daſein ohne Gott wäre. In Chriſtus nun wurde das gottgegebene, perſongewordene, allgemeine Princip der Erlöſung angeſchaut. Aber erſt allmählich ging man von dem erfahrenen Factum der Erlöſung durch Chriſtus oder von dem Daß zu dem Warum? und Wie? zur Begründung der Nothwendigkeit beſonders dieſer Form der Erlöſung fort, und dazu gehörte wieder die dogmatiſche Erkenntniß 1. der Perſon, die zum Mittler geeignet iſt, 2. deſſen, wovon die Heilung noth thut, 3. der Beſchaffenheit Gottes, damit die Erlöſung oder Verſöhnung ſeinem Weſen entſpreche. Viele blieben nun allerdings ohne nähere dogmatiſche Erörterung am liebſten ſtehen bei der Totalität der Perſon Chriſti. In ihr ſchaute man die real gewordene perſönliche Verſöhnung zwiſchen Gott und der Menſchheit, zwiſchen Himmel und Erde. In dieſer myſtiſchen Lehre tritt Chriſti Perſon an ſich und ihre Lebendigkeit oder Selbſtdarſtellung noch gar nicht begrifflich aus einander; die Perſon heiligt ſchon durch ihr Daſein das Geſchlecht und macht es Gott wohlgefällig. Aber wenn ſchon in

Christi Dasein oder Geburt die Versöhnung vollbracht gedacht wird, so bleibt der ethische Gehalt und die ethische Gestalt des Werkes Christi, sowie die Sünde und was ihretwegen Christus that und litt, verdunkelt und zurückgestellt. Die reale Möglichkeit ist noch nicht die Wirklichkeit. Sieht man die ganze Menschheit von selbst schon als versöhnt und geheiligt an, weil an einem Ort derselben die Menschwerdung Statt gefunden, so führt das zu physischen, falsch sacramentalen Erlösungstheorien. Die Kirche mußte daher nicht bloß im Interesse der Gnosis, sondern auch um ihren Glauben gegen Verfälschungen sicher zu stellen, von dem Allgemeinen, von der Totalität des Princips zum Besonderen fortschreiten, denn das Stehenbleiben bei dem Princip würde dieses selbst verfälschen. Damit aber war für das Dogma eine Bewegung eingeleitet.

2. Bei aller Beweglichkeit, welche die Geschichte des Dogma in der Kirche zeigt, fehlt es aber doch auch nicht an einem Identischen und Festen desselben. Nicht bloß weil stets eine Erlösungsbedürftigkeit des Menschen gegenüber dem heiligen Gott anerkannt und die Sendung wie das Werk Christi, des Sündlosen unter den Sündern als eine Gabe der väterlichen Liebe Gottes gedacht wurde; sondern auch die Art und Weise, wie Christus seine Mission für die Menschheit ausführte, trägt nach allseitiger Vorstellung einen doppelten Charakter. Einerseits den Charakter der stellvertretenden Liebe, welche unser Elend sich zu eigen macht, damit wir das Seinige uns eignen können. Sodann wird zwar die Gerechtigkeit sehr ungleich behandelt, was Klarheit und Gewicht anlangt, aber doch bleibt die Voraussetzung, daß Christus die Erlösung nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit der göttlichen Gerechtigkeit vollbracht habe, nicht bloß der gesetzgebenden, sondern auch der die Sünde mit Strafe bedrohenden. Er vertritt weder eine Liebe ohne Gerechtigkeit, noch eine Gerechtigkeit ohne Liebe.

3. Was nun die dogmatische Ausbildung dieser Lehre oder die bewegliche Seite des Dogma selbst betrifft, so wird es sowohl für das Verständniß ihrer Geschichte, als für den thetischen Aufbau nützlich sein, wenn wir einleitend betrachten, wiefern die Gestaltung der Versöhnungslehre von jenen drei Dogmen bedingt ist, von der Christologie, Ponerologie, Theologie.

Erstens. Je vollständiger beide Seiten in der Person Christi gesetzt sind, die göttliche und die menschliche, und je richtiger in ihrem Verhältniß erkannt, um so mehr Bedeutung muß das Werk Christi gewinnen. Denn erst durch die göttliche Seite ist in dieser Person jener herbe Widerspruch ihres Leidens mit ihrer Hoheit gegeben, der auf eine geheimnißvolle Tiefe seiner Liebe und auf ein göttliches Gewicht seiner Leiden hinweist. Andrerseits verbürgt nur seine Menschheit die Wirklichkeit der geschichtlichen Offenbarung in ihm und die Wahrheit seines Leidens und Thuns, wie nur seine Einzigkeit die Möglichkeit der Stellvertretung für uns. Hieraus erhellt, die christliche Versöhnungslehre ist bedingt durch die Ueberwindung des Ebionitismus und Doketismus. Aber auch seit beide Seiten in thesi vollständig anerkannt waren (was zu Chalcedon stattfand), konnte doch die Einheit der Person noch so gedacht werden, daß die göttliche Seite einseitig im Uebergewicht stand. Davon war die Folge, daß die Menschheit nur zum selbstlosen Organe der Gottheit ward. Aber dann leistet die Menschheit nichts Wesentliches für die Erwerbung der Sündenvergebung, vielmehr ist dann die Versöhnung durch Christus nur so offenbart, daß in ihm oder von ihm die Versöhnung gezeigt ist, sei es so, daß Gott in sich ewig mit der Sünde versöhnt sei, oder so, daß uns die Kunde mitgetheilt wird, wie wir Gott versöhnen sollen, geschehe nun dieses Zeigen durch seine Lehre oder symbolisch durch seinen Opfertod. So verbleibt aber der Menschheit Christi eine nur accidentelle Bedeutung; zur Erleuchtung der Menschen hierüber, oder zum Lehramt bedürfte es keiner Menschwerdung Gottes. Aber nicht minder wird die Versöhnungslehre auch durch ein falsches Uebergewicht der menschlichen Seite in Christi Person, wie es nach 1750 herrschte, afficirt. Denn da ist Christus in seinem Werke und Leiden kaum mehr als Märtyrer der Wahrheit und sittliches Vorbild. Zu der Wahrheit, für die er starb, gehörte dann namentlich auch, daß Gott nach seiner Liebe die Sünde vergebe, in sich ewig mit ihr versöhnt sei, sofern sie nur in Zukunft aufhöre. Darin sind also die beiden Extreme auch wieder eins, daß nicht erst durch Christi geschichtliche Person die Versöhnung erworben ward, sondern daß Gott, statt kraft seiner heiligen Gerechtigkeit in wesentlichem Gegensatz zum Bösen zu stehen, mit der sündigen Wirklichkeit der Welt ewig versöhnt sei um der ihr noch bei-

wohnenden Möglichkeit des Guten willen. Die Reformation will, wie oben gezeigt, der göttlichen wie der menschlichen Seite in Christi Person ihr Recht widerfahren lassen; darin aber liegt die Möglichkeit einer befriedigenden Lehre von Christi Versöhnungswerk.

Nicht minder muß zweitens der Begriff der Versöhnung ein verschiedener werden, je nach dem Stand der Ponerologie, d. h. je nachdem das, wovon die Befreiung noth thut, vornehmlich nur in etwas Objectivem, dem Uebel gefunden wird, etwa als Strafe (sei nun das Uebel der θάνατος, oder die Knechtschaft der Sünde, oder die Obmacht Satans), oder je nachdem dasselbe vornehmlich nur in etwas Subjectivem, sei es in dem Bewußtsein des Zwiespaltes, sei es im gottwidrigen Willen, in bösen Thaten oder Zuständen, gesehen wird, oder endlich, je nachdem das Objective und Subjective vereinigt werden will, wie in der Reformation geschah. Die einseitig objective Versöhnungstheorie wird den Proceß ganz außerhalb des Menschen verlegen; es wird z. B. ein Proceß nur zwischen Gott oder Christus und Satan werden. Ebenso, wenn als der Feind der Tod oder nur eine fremde Schuld, die adamitische angesehen wird, kann der Proceß ihrer Ueberwindung oder Tilgung rein objectiv geschehen, ohne daß dabei der Mensch müßte wesentlich betheiligt sein. Umgekehrt wird das zu Ueberwindende nur in subjectiver, sittlicher Beschaffenheit gesehen, so wird der Proceß der Versöhnung, wie von den rein subjectiven Theorien geschieht, rein in den Menschen verlegt, in sein Wissen, Wollen oder Gefühl, und es bleibt nichts übrig für Christi That und Verdienst. Die Reformation dagegen geht von dem Aeußerlichen, dem Uebel und der objectiven Strafe zurück auf die culpa, die nicht bloß ererbtes debitum von fremder Schuld her ist; und in der Schuld sieht sie die Begründung der objectiven Strafe. Das Uebel ist durch seinen Zusammenhang mit der Sünde und durch Gottes Gerechtigkeit Strafe. Strafe und Sünde, die objective und subjective Seite sind unterschieden aber auch verbunden durch den Mittelbegriff der Schuld,[1] welcher für die Versöhnungslehre der Hauptbegriff ist und zwar nicht bloß als Debitum ex aliena culpa contractum.

[1] F. C. 799. 818. Apolog. I.

Dritkens. Endlich werden ſowohl die rein objectiven als die rein ſubjectiven Verſöhnungstheorien verſchiedene Formen annehmen können, je nachdem Gott, mit welchem die Verſöhnung nöthig iſt, gedacht wird, (wenngleich, wie geſagt, jede chriſtliche Verſöhnungslehre wenigſtens negativ die Gerechtigkeit; poſitiv die Liebe beizieht). Hängt doch in letzter Beziehung von der Beſtimmung der Gotteslehre ſowohl die Art ab, wie der Menſch und die Sünde als wie die Chriſtologie gedacht wird. Nun kann aber, wie wir wiſſen, Gott entweder bloß phyſiſch, oder als Princip der Harmonie äſthetiſch, oder logiſch als höchſte Wahrheit und als höchſtes Wiſſen und Weisheit, oder juriſtiſch als Gerechtigkeit, oder moraliſch, d. h. ſo daß ihm lediglich an Beſſerung, an Gehorſam gegen ſein Geſetz liege, oder religiös, als Liebe gedacht werden, und dadurch wird die Ponerologie und Chriſtologie, daher auch die Verſöhnungslehre mit beſtimmt ſein, und wir dürfen hoffen, nach dieſer Eintheilung den Kreis der möglichen bedeutenderen Verſöhnungstheorien zu umſpannen. Je nachdem ſie durch eine Gotteslehre beſtimmt oder fingirt iſt, wird daher die Verſöhnungstheorie entweder phyſiſch oder äſthetiſch, oder logiſch oder juriſtiſch oder moraliſch oder einſeitig religiös ausfallen können, alles dieſes ſowohl bei einſeitig objectiver als ſubjectiver Betrachtungsweiſe der Sache. Zugleich wird dieſe Ueberſicht auch ſchon wichtige dogmatiſche Winke für eine angemeſſene Conſtruction dieſer Lehre enthalten. Der richtig gedachte Gottesbegriff iſt geeignet, die einſeitig objective und ſubjective Verſöhnungstheorie abzuwehren und verlangt die Einigung der objectiven und ſubjectiven Momente; denn in Gott iſt begründet, daß er die Menſchen nicht unperſönlich, noch in deiſtiſcher Selbſtändigkeit, ſondern gottebenbildlich wollte, ſie ebendaher einerſeits perſönlicher Verſchuldung fähig, andrerſeits für Seligkeit in Gottesgemeinſchaft beſtimmt ſind, aber nicht mit Verletzung der Gerechtigkeit, nicht in Gleichgiltigkeit gegen die Schuld. Und dadurch wird zur Hauptfrage werden: wie hat trotz Sünde und Schuld, die den Menſchen kraft der objectiven Gerechtigkeit Gottes ſtraffällig macht und von Gott ſcheidet,[1] doch eine geeinte Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe auch in der Welt ſtattfinden können, wie ſie in Gott ewig geeint ſind, während durch Sünde und Schuld beide ſcheinen in der Welt in Entzweiung

[1] § 87—89.

gerathen zu müssen? — Da ferner alle möglichen Abirrungen in der Versöhnungslehre, die objectiven und die subjectiven, doch jede einem wahren Moment im Begriff Gottes und des gottebenbildlichen Menschen entsprechen, so wird die wahre christliche Versöhnungstheorie die in ihnen zerstreuten Momente der Wahrheit in sich zu vereinigen haben. Es wird also auch die Aufhebung des Uebels, die Herstellung der Harmonie, die Rücksicht auf die Weisheit, auf das wahre Selbstbewußtsein und auf sittliche Besserung von ihr mit einzuschließen sein, aber Alles in richtiger, ethischer Ordnung. Ebenso wird sie weder die Gerechtigkeit durch die Liebe verdunkeln dürfen, noch umgekehrt, sondern beide in ihrer göttlichen Wohlordnung zur Erscheinung zu bringen haben.

§ 115.

1. Die Geschichte der Lehre bis zur Reformationszeit.

Die alten Kirchenlehrer, wo sie zu Anfängen einer dogmatischen Theorie fortgehen, sowie das Mittelalter huldigen überwiegend objectiven Versöhnungstheorien, während die Reformationszeit in die objective Seite auch die subjective hineinzubilden begann.

1. Obwohl dem christlichen Bewußtsein stets das Factum der Errettung durch Christi sich selbst opfernde Liebe gewiß war, so lag doch eine unmittelbare Gewißheit von der Art, wie durch ihn das Heil sich vermittelte, also von einer bestimmten Versöhnungstheorie oder gar von der Nothwendigkeit des Weges, welcher der historische wurde, im christlichen Gemeinglauben noch nicht von selbst. Gleichwohl darf Eines gesagt werden: Gemeinsam ist allen Vätern die Idee der Stellvertretung. So sagt Irenäus: „Christus mußte werden, was wir sind, damit wir würden, was er ist; was er that und litt, galt daher für uns. Longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit.“[1] Athanasius lehrt: Die Menschen waren für das ewige Leben geschaffen, aber dem Tode als Strafe für die Sünde verfallen. So ward der Logos, die αὐτοζωή, sterblich, um durch Erleiden des Todes als stellvertretendes Opfer den Tod zu überwinden.[2] Man kann sagen, die

[1] Adv. Haereses V. 23, 2. III, 17, 1. 18, 7. Vgl. auch Ep. ad Diognet. c. 9.

[2] De incarnatione c. 6—10. C. Ar. II, 68. Aehnlich auch Eusebius von Cäsarea, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Leo der Große, Cyrill von Alexandrien.

Idee der Stellvertretung Christi bildet den gemeinsamen Keimpunkt oder Grundgedanken bei allen Ansätzen zu dogmatischen Theorien, wie verschieden sie seien, mag nun der Hauptbegriff das Opfer sein oder mag Christus als Tauschmittel oder Lösegeld für Gott oder für den Satan beschrieben sein, oder mag endlich mehr nach paulinischer Art die Sache ohne Bild zu begrifflicher Darstellung gebracht werden. — Aber auch was die Art der Ausführung des Erlösungswerks anlangt, so ist die Kirche aller Zeiten in dem Doppelten einig, daß nicht durch die bloße Macht oder auf dem Wege der Gewalt die Erlösung beschafft werden durfte, sondern auf dem Wege der leidenden und sterbenden Liebe, und zwar wird die Nothwendigkeit des Todesleidens immer irgendwie, sei es mittelbar oder unmittelbar, mit der göttlichen Gerechtigkeit in Zusammenhang gebracht. Besonders um dieses letzteren Punktes willen oder zum Beweis, daß die neuerdings so häufig zurückgestellte Beziehung der Versöhnung auf die göttliche Gerechtigkeit zum Glauben der Christenheit aller Zeiten wesentlich gehörte, keineswegs aber erst durch Anselm in die Dogmatik eingedrungen ist, wie es scheinen kann, wenn man die Geschichte der Versöhnungslehre erst von ihm und Abälard datirt, wollen wir die Anfänge der verschiedenen Theorien vor Anselm überschauen, die allerdings großentheils in ihrer Weite Raum lassen für mancherlei dogmatische Ausdeutungen höherer und niedrigerer Art. Es kommen hier besonders der Begriff des Opfers, der Loskaufung vom Satan und des Lösegeldes für Gott oder der Genugthuung für seine Gerechtigkeit in Betracht.

Fast Alle ohne Unterschied nennen Christus ein Opfer.[1] Allerdings drückt dieses häufige Wort, so wohl begründet sein liturgisches Recht ist, an sich noch keine bestimmte Theorie aus. Würde Christus mit dem Friedensopfer verglichen, wäre er nur (ὀσμὴ εὐωδίας) Gott wohlgefällig um seiner Liebe zu Gott und den Sündern willen, so träte die Beziehung seiner Person auf Tilgung der Schuld und Erwerbung der Sündenvergebung zurück. Ebenso wenn er Opfer nur hieße, weil er in seiner Reinheit sich Gott darstellte und

c. Nest. III, 2, Johannes Damascenus de fide orth. III, 27. Vgl. Nitzsch, Dogmengesch. S. 370 ff.

[1] Vgl. z. B. die Stellen bei Hase a. a. O. S. 236 f.

weil er für uns Vorbild der Hingabe an Gott und der Selbſtheiligung, oder endlich, weil er durch ſein Todesopfer gleichſam die Buße der Welt bewirkte, um deren willen dann Gott die Sünde vergäbe. Und in der That finden ſich auch alle dieſe Auffaſſungen bei den Vätern.[1] Aber ſie bleiben keineswegs dabei ſtehen, ſondern ziehen Chriſti Leiden unſerer Sünden wegen dabei mit in Betracht, nicht bloß ſofern ſeine freiwillige Hingebung in den Tod Vorbild der Selbſtopferung an Gott u. ſ. w. ſein ſoll,[2] ſondern auch ſo, daß Chriſtus als Opfer zum gemeinen Beſten oder als Sühnopfer für die Sünden gedacht iſt. So von Origenes, Athanaſius, Hilarius, Auguſtinus, und Johannes von Damaskus.[3] Es iſt wahr, auch ſo bleibt die Frage: Iſt er Sühnopfer nur als Symbol der Sündenvergebung für uns, von Gott gegeben als Unterpfand ſeiner Liebe, in der der heilige Ernſt nicht verſchwindet,[4] oder hat Chriſtus auch real und objectiv Etwas erwirkt, was ohne ihn gar nicht vorhanden wäre? Aber immerhin trotz der Vieldeutigkeit der bildlichen Redeweiſe bleibt es dabei, wo irgend Chriſtus als Sühnopfer gedacht wird, da iſt auch eine Beziehung ſeiner leidenden Liebe auf Gottes Gerechtigkeit geſetzt.

Das Sühnopfer bildet ſchon den Uebergang zu dem zweiten Bilde, der Loskaufung. Denn iſt Chriſti Todesleiden Sühnopfer, ſo liegt darin bereits, daß wir theuer erkauft ſind, daß er das Mittel zur Erkaufung für Chriſti Reich oder das Löſegeld zur Befreiung vom Unheil ſei. Aber nun konnte eine Reihe verſchiedener Theorien an das Bild vom Kaufpreis oder Löſegeld ſich anſchließen, immer ſo, daß ein ſchweres Hinderniß für das Heil der Menſchheit nur um den Preis des

[1] Die erſte Gattung, die von Chriſti Todesleiden noch abſieht, kommt am meiſten vor bei jener myſtiſchen Theorie, wonach in Chriſtus die Gott wohlgefällige Menſchheit ſich Gott darſtelle, der nun dieſe Gabe annehme und in ihm uns anſchaue. So Irenäus ſ. o., Juſtin, der Chriſtus als Paſſahlamm anſieht, dial. c. Tr. cap. 111. Vgl. Semiſch, Juſtin d. M. 1840. S. 413—418. Origenes c. Cels. III, 28 u. A.

[2] Wie nach Clemens von Rom ad Cor. I, 7.

[3] Origenes c. Cels. I, 31. VII, 17, in Num. hom. XXIV, 1. ad Rom. T. III, 7. 8.; Athanaſius ed. Col. 1686. I, 73. 426. 366 — 69; Auguſtinus c. Faust. Man. 14, 2. 3; de Trinit. XIII, 14; Johannes von Damaskus de fide orth. III, 27.

[4] So ſagt Gregor von Naz., Or. 42: „Gott nahm der *οἰκονομία* wegen das Löſegeld an."

Todes oder des Blutes Christi beseitigt werden könne. Als das Unheil, wovon Befreiung noth thue, konnte dann entweder die Macht Satans über die Menschheit oder der Tod, oder die von Adam ererbte Schuld, oder die Sünde und persönliche Schuld, oder endlich die gerechte göttliche Ungnade angesehen werden. Alle diese Wendungen hängen auch wieder unter einander zusammen. Denn es ist nur die Sünde und Schuld, die eigne oder ererbte, welche gerechter Maßen Gottes Ungnade zuzieht; es ist ferner nur durch Gottes gerechte Ungnade, daß Satan eine Macht über die Menschen hat, diese Macht aber zeigt sich in dem Tod, der vom Satan vollzogen wird, sowie in der Herrschaft der Sünde. Aber dieser Zusammenhang ist keineswegs sofort zum klaren Bewußtsein gekommen. Das Bewußtsein der Strafwürdigkeit gab den Impuls, daß vor Allem die Befreiung vom Strafzustand gesucht und bei Christus gefunden wurde. Die Uebel, wovon Erlösung noth thue, wurden bis ins Mittelalter überwiegend nur objectiv gedacht und dem entsprechend auch die Art der Erlösung. Die feindliche Gewalt, die des Menschen Heil bedroht und wovon Christus um den Preis seines Leidens und Todes befreite, wurde überwiegend nur als eine dem Menschen äußere Macht vorgestellt, mochte nun diese Satan, der Tod oder Erbschuld heißen, und da die Menschheit durch die von Adam her stammende Schuld der Herrschaft des Satans und durch diesen dem Tod unterworfen gedacht ward, so ist es nur natürlich, daß als Mittelpunkt alles Unheils, von dem Befreiung noth thut, Satans Macht, der des Todes Gewalt hat, Christus aber bei seinem Leiden und Tod vornehmlich im Kampf mit Satan begriffen gedacht wurde, wofür auch Stellen des N. T. sprachen.

Die ausgeführtesten Theorien schließen sich lange Zeit hieran an. In mannigfacher Abwandelung wurde die Lehre von der Besiegung Satans durch Christus von den Kirchenlehrern aufgestellt, nur daß die Ueberzeugung dabei immer wiederkehrt, die Erlösung oder Versöhnung habe nicht mittelst Gewalt, nicht auf dem Wege der bloßen Willkür oder Macht, sondern auf dem der Gerechtigkeit geordnet werden müssen.[1] Die Menschen, die nach gerechtem göttlichem Urtheil

[1] Nach Irenäus durfte nicht βίᾳ noch durch Willkür der Mensch vom Tode erlöst und vollendet werden. Nach Augustin mußte Christus den Satan lege

Satans Herrschaft unterworfen waren,[1] durften ihm nicht mit Gewalt oder überhaupt nicht so entrissen werden, daß er Ursache hatte, sich über Verletzung seines Rechts zu beschweren. Der Sieg über den Teufel vollzog sich nun aber unter diesen Voraussetzungen nach den Einen so, daß der Rechtsweg eingeschlagen wurde. Nach Art der Iustitia commutativa gelte Christi Person, mit der Satan nach seiner Lust schaltete, als das Lösegeld, um welches der Teufel die Menschen loszugeben hatte. Es wurde nach Art eines Tausches Christi Seele dem Teufel dargeboten, wofür er die Menschen frei lassen sollte; denn sie war das edelste Gut, an Werth der ganzen Menschheit durch ihre Vollkommenheit überlegen, und der Teufel ging auf diesen Tausch ein. Aber er konnte diese reine Seele nicht festhalten, sie machte seiner Hand Qual, und so ist Christus der Ueberwinder des Teufels und Todes geworden.[2] Auf Satans Seite fand hienach eine Selbsttäuschung statt. Das führte, da sie von Gott beabsichtigt war, auch zu der förmlichen Theorie einer Täuschung Satans durch Gott über.[3] Diese Wendung, obwohl auch von der Idee der Gerechtigkeit ausgehend, läßt doch die göttliche Majestät und Macht schließlich zum Siege Christi den Ausschlag geben, nicht aber die Gerechtigkeit, und die täuschende List, wenn auch als Kriegslist vorgestellt, reimt sich nicht mit der göttlichen Heiligkeit. Das Lösegeld an Satan ist selbstverständlich nie als ein Opfer

justitiae, nicht violenter überwinden. Ebenso Gregor von Nyssa or. cat. cap. 15—27.

[1] z. B. nach Augustin diabolus jure aequissimo omnem prolem primi hominis vindicabat. Iniquum enim erat, ut ei quem ceperat non dominaretur. vgl. de Trin. XIII, c. 12.

[2] So Origenes comm. in Matth. XVI, § 8, exhort. ad. mart. 12. Aehnlich Theodoret und Augustin.

[3] Nach Gregor von Nyssa verleitete die göttliche Weisheit den Teufel zu dem genannten Tausche. Die Menschwerdung Gottes ist ihm ein Kunstwerk der Weisheit der göttlichen Liebe, indem sie dem Teufel das an sich Unzugängliche zugänglich zu machen schien, or. cat. l. c. Gregor der Große bezeichnet das Fleisch Christi als den Köder, welcher durch die göttliche List der Menschwerdung dem Leviathan vorgehalten wurde, damit er zugleich den Hamen der Gottheit Christi zu verschlingen suche und dadurch zu Schanden werde. Aehnlich ist schon nach Origenes das Kreuz das Netz; nach Petrus Lomb. die muscipula, darin Satan gefangen ward. Aehnlich schon Augustin Ep. 130. 134. 263. Vgl. Philippi IV, 2. S. 65.

an ihn vorgestellt, wohl aber ist dabei mit manichäischem Anflug Satan wie eine souveräne, Gott ebenbürtige Macht gedacht, mit der Gott unterhandelt, oder die er überlistet und dadurch um ihr Recht bringt. — Besser daher sind schon die Theorien, welche die Befreiung von Satans Macht und Recht so begründen, daß Satan ins Unrecht versetzt wird und ein gerechter Kampf mit ihm stattfindet. Ein Lösegeld an Satan verwerfen ausdrücklich Gregor von Nazianz und Johannes von Damaskus.[1] Sie sagen: Christus, über dessen Gottheit Satan um der Geburt von der Jungfrau und um der Niedrigkeit Christi willen sich täuschte, so daß er ihn nicht erkannte, wurde durch Satan getödtet; aber damit versündigte sich derselbe an dem Heiligen; denn nur über die Sünder war ihm Gewalt von Gott zugestanden. So verlor er zur Strafe sein Recht an die Menschheit nach der Ordnung des gerechten göttlichen Gesetzes. Freilich auch so ist noch ein dualistisches Element geblieben, wovon der Grund in Folgendem liegen wird. Das christliche Bewußtsein, das Christum als Stellvertreter für die strafbare Menschheit denken will, wagt doch wiederum nicht, Christus direct der göttlichen Gerechtigkeit und Strafe zu unterstellen und ihn ohne Weiteres zum Gegenstand der Ungnade des gerechten Gottes zu machen. Daher wird Satan eingeschoben, die strafende Gerechtigkeit Gottes in Satan verlegt, ja in mythologischer Redeweise gleichsam in ihm hypostasirt, allerdings auf Grund kosmischer Ordnung Gottes. Einerseits schien die strafende Gerechtigkeit in den Erlösungsproceß als wirksamer Factor aufgenommen werden zu müssen, andererseits drohte, wenn Christus ihr unmittelbar unterstellt wurde, ein Conflict sowohl mit der Liebe Gottes, als mit der Würde des Sohnes der Liebe. Aber indem so die strafende Gerechtigkeit außer Gott in Satan verlegt ward, gewann es den Anschein, als wäre die Gerechtigkeit nicht eine objective Bestimmtheit des göttlichen Wesens, als könnte Gott mit den Sündern ohne Weiteres versöhnt sein, wenn nur Satans Recht und Macht nicht wäre, während dieses Recht doch in jedem Moment nur aus Gott fließen kann.

Aber auch die Theorien, welche ohne Hervorhebung Satans auf das adamitische Debitum als die von Adam contrahirte, von den Nach-

[1] Gregor von Naz. or. 42; Johannes von Damaskus III, 27. Manche Väter, die den Satan beiziehen, denken auch wieder Christus als Sühnopfer für Gott.

kommen zu bezahlende Schuld, oder auf den Tod als die gerechte göttliche Strafe zurückgehen, von welcher Erlöſung noth thue, verfahren ſo, als ſtände es gut mit der Welt und als wäre Alles in Harmonie, wenn nur dieſe der Perſon äußerlich entgegenſtehenden feindlichen Mächte nicht wären. Daher verſtummte auch der Widerſpruch gegen dieſe Theorien nie ganz, und Spuren ſachgemäßerer Darſtellung fehlen nicht, z. B. nach Gregor von Nazianz kann nicht der Teufel ein Löſegeld empfangen, ſondern der Vater nahm es an. Nach Johannes von Damaskus bringt ſich Chriſtus dem Vater, gegen den wir uns vergangen, als Opfer und Löſegeld dar, aber nicht dem Uſurpator iſt das Blut des rechtmäßigen Herren dargebracht worden,[1] ſo daß damit zum Begriff des Sühnopfers zurückgekehrt iſt unter dem Bilde des Löſegeldes an Gott. Ja, es war auch in bildloſer, begrifflicher Weiſe lange vor Anſelm von einer Genugthuung die Rede, die Chriſtus Gott dargebracht habe. So von Ambroſius, Cyrill von Al., Hilarius, Auguſtin, Johannes von Damaskus.[2]

Das Ausgeführte zeigt einerſeits zwar, wie für das Verſöhnungswerk Chriſti von der patriſtiſchen Lehre alle Eigenſchaften Gottes der Reihe nach verwendet werden, ſo die Liebe und Barmherzigkeit, die Macht, die Wahrhaftigkeit und Unveränderlichkeit (ſowohl in Bezug auf Bedrohung der Sünde mit Tod, als auf die Verheißung des Heils), ferner die göttliche Weisheit, und endlich die Gerechtigkeit. Aber doch iſt es vor Allem die letztere, von welcher, wenn auch noch ſo ungenügend, die Nothwendigkeit des Heilsproceſſes durch Chriſti Tod abhängig gemacht wird; und zwar wird die Gerechtigkeit nicht als die göttliche Folgerichtigkeit in Beweiſung ſeiner Liebe, ſondern als Dasjenige angeſehen, was ſeiner Liebesmittheilung hemmend entgegenſteht, bis der Weg gefunden iſt, auf welchem die göttliche Liebe ohne Verletzung der

[1] Vgl. Nitzſch a. a. O. S. 374 ff.

[2] Schon nach Origenes hat Chriſtus die nöthige Propitiatio geleiſtet. Ambroſius de fuga 7: „Chriſtus ſtarb, ut satisfieret judicato"; Gregor von Naz. und Johannes von Damaskus a. a. O.; Cyrill von Al. c. Nest. III, 2: „Nur der Logos, weil ἀντάξιος τῶν ὅλων, konnte für Alle ſterben und ſo die Strafe unſeres Ungehorſams wegnehmen"; auch nach Euſeb. von Cäſarea hat Chriſtus ſtellvertretend unſer Strafleiden, den Tod, übernommen; ſein Tod gilt für allgemeine Strafvollziehung. Vgl. Nitzſch S. 373 ff.

Gerechtigkeit ihre Heilsgedanken verwirklichen kann. Die Mangelhaftigkeit der Theorien vor Anſelm beſteht daher in Folgendem. Es geht nicht an, das, wovon die Erlöſung noth thut, nur in etwas dem Menſchen Aeußerem zu ſehen; es geht auch nicht an, die Rollen ſo zu vertheilen, daß Satan die Energie der Gerechtigkeit, Gott mit Chriſtus die reine vergebende Liebe vertritt, die nur darin ihre Gerechtigkeit beweiſt, daß ſie dem Rechte Satans nicht zu nahe treten will. Es geht endlich nicht an, den Proceß der Verſöhnung gleichſam nur aus Gott hinaus zu halten; es muß vielmehr gewagt werden, auch Gottes Gerechtigkeit und Chriſtus in wechſelſeitige Beziehung zu ſetzen.

3. Aber ſelbſtändiger und ſyſtematiſch wird die Idee der Gerechtigkeit erſt berückſichtigt in den juridiſchen Theorien, deren bei weitem eingreifendſte Form die Anſelm'ſche iſt.[1] Anſelm ſucht die Nothwendigkeit ſowohl der Verſöhnung durch Chriſtus, als der Menſchwerdung Gottes für ſie zu begründen. Er geht aus von dem Honor Dei als einem unverletzlichen Gut. Gottes Ehre iſt die Geltung der Justitia auch in der Welt; durch Gehorſam gegen Gottes Willen bringt die Creatur die Gott ſchuldige Ehre dar. Nicht egoiſtiſch ſucht Gott ſeine Ehre, ſondern die Gerechtigkeit iſt das allgemeine, auch für Gottes Wollen unverbrüchliche Geſetz; es wäre undenkbar wie Gottes unwürdig, daß er das der Gerechtigkeit Entgegengeſetzte wollte. So iſt aber die göttliche Macht und Machtvollkommenheit ſeiner Gerechtigkeit unterſtellt, nicht übergeordnet. Er muß als gerechter von den Vernunftweſen die Gerechtigkeit oder den Gehorſam gegen ſeinen gerechten Willen fordern. Das iſt solus et totus honor, den ſie Gott darbringen ſollen. Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est Deumque exhonorat, et hoc est peccare. Die Sünde iſt eine contumelia Deo illata. Dagegen kann und darf Gott nicht gleichgiltig ſein; er muß dafür Satisfactio fordern, und dazu gehört plus reddere quam ablatum erat, um die Verletzung der Ehre zu tilgen, die injuria zu ſühnen. Es iſt treffend, daß hiebei Baumgarten Cruſius an die altgermaniſche Sühne oder Buße erinnert und an die dem ritterlichen Geiſt der Zeit entſprechende Auffaſſung der Sünde als einer Ehrenkränkung. Jedoch iſt die göttliche Ehre nicht wie ein bloßes privates Gut betrachtet,

[1] Anselm. Cantuar. Cur Deus homo?

ſo daß Gott wie ein Privater in freier Machtvollkommenheit auf Satisfactio verzichten könnte oder nicht. Vielmehr wäre es der Ehre Gottes zuwider, die Sünde ohne Satisfactio zu vergeben; denn ſonſt wäre das Böſe freier als das Gute. Fehlt es an der Satisfactio, ſo muß poena folgen. Nun kann der Menſch jene nicht leiſten für die Vergangenheit; denn was er hat und thun kann, iſt er als vernünftige Creatur Gott ſchon ſchuldig. So wäre alſo Strafe nothwendig, und wie ſchwer dieſe ſein müßte, erhellt daraus, daß das verletzte Gut, die Ehre Gottes, mehr werth iſt als die ganze Welt, alſo auch die Verletzung dieſer Ehre eine unendliche Bedeutung hat. Aber andrerſeits müßte der Vollzug der Strafe der Welt den Untergang bringen. Das wäre Untergang der ſchönen Weltordnung, Zerſtörung des ſchönen Weltplans, der neben den Engeln auch noch die Vollendung und Seligkeit der menſchlichen Weſenclaſſe wollte.[1] So muß Gott, damit die Strafe nicht nöthig werde, der Menſchheit die Möglichkeit der Satisfaction ſchenken, die ſie nicht aus ſich darbringen kann. Die Menſchheit muß ſie darbringen; ſie kann es nicht als bloße Menſchheit, ſie kann es aber als Gottmenſchheit. Chriſtus nun iſt der Gottmenſch; er kann ſie darbringen, denn da er der ewige Sohn iſt, wie Menſch, ſo hat ſeine Perſon und ſein Werk unendlichen Werth. Zwar als Menſch iſt er ſeinen thuenden Gehorſam ohnehin Gott ſchuldig und kann alſo mit demſelben ſich kein auf uns übertragbares Verdienſt erwerben. Aber anders iſt es mit ſeinem freiwilligen Leiden, das nicht Schuldigkeit war. Dieſes Leiden iſt dem Anſelm nicht Strafleiden nach dem jus talionis, ſondern Chriſtus erzeugt ein meritum durch ſeine Liebe, die auch dem Tode nicht weicht. Das iſt ein Gut, plus amabile, als die Sünde haſſenswerth iſt. Dieſes Leiden ſieht daher Gott nicht bloß für ein Thun, für ein plus reddere quam ablatum erat, alſo für die genügende Satisfaction an,[2] ſondern ſein Leiden bringt auch noch einen Ueberſchuß von meritum hervor, es wird ihm noch ein Lohn zu Theil. Nun kann er zwar dieſen Lohn für ſich nicht empfangen, denn er

[1] Die menſchliche Weſenclaſſe iſt nicht bloß beſtimmt, die gefallenen Engel zu erſetzen, ſie hat ihm auch einen eigenen Werth.

[2] Die göttliche Gerechtigkeit iſt von ihm als Selbſtbehauptung Gottes in ſeiner moraliſchen Ehre gedacht, ähnlich wie das A. T. den Begriff des כָּבוֹד anwendet.

iſt ſchon in göttlicher Majeſtät. Aber nach ſeiner Liebe zu uns betrachtet er es als Lohn für ſich, wenn er den ihm gebührenden Lohn den Menſchen, die ſein Wort und Beiſpiel befolgen und die er ſeine Verwandten nennt, austheilen darf. Seine Satisfactio gilt objectiv Allen, ſein Lohn kommt den Gläubigen zu gut zur Seligkeit. Daß Chriſti Werk nicht bloß Rechtsgenugthuung iſt, ſondern auch als übertragbares Verdienſt vor Gott gilt, darin liegt eine Convenientia, wenn auch nicht eine ſtrenge Rechtsordnung.

Es verdient für immer Anerkennung, daß Anſelm die Idee der Gerechtigkeit nicht bloß in jener verhüllten und unreinen Form verwendet, wie die den Satan beiziehenden Theorien, auch nicht bloß in der Weiſe des bloßen Civilrechts, das die Bezahlung der von Adam contrahirten Schuld gleichſam nach Art einer Geldſchuld fordert. An Stelle des bloßen Debitum tritt bei ihm die culpa, die eine unendliche Bedeutung habe, und an die Stelle der Bezahlung einer Schuld und der Beſiegung Satans die Satisfactio, die Gott nach ſeinem Weſen, nach der Gerechtigkeit, die nicht ſeinem Willen unterſtellt iſt, fordern muß. Die Satisfactio wird in unmittelbare Beziehung zu Gott, zu ſeiner Gerechtigkeit gebracht, Chriſtus, der ſie leiſtet, unmittelbar dieſer gegenübergeſtellt. Wenn er nun gleich dabei die Sünde als Injurie behandelt, die nach altgermaniſchem Recht für die Beleidigung oder Schädigung neben einem Aequivalent noch ein Ehrengeſchenk verlangt, ſo ſieht er dieſe doch nicht als bloße Privatſache an, ſondern auch als ein ſchlechthin verwerfliches Vergehen, das gegen die abſolut gute Ordnung im Himmel und auf Erden und dadurch gegen die Ehre Gottes gerichtet iſt. Die Injurie bildet in dem Recht ein gewiſſes mittleres Gebiet zwiſchen dem Civilrecht und dem Criminalrecht. Und da nach Anſelm Gott über das Gewicht, das die injuria für ſeine Ehre hat, nicht nach freier Machtvollkommenheit verfügt, wie etwa ein Privatmann über das Gewicht, das er einer Beleidigung für ſeine Ehre beilegen will, ſo neigt ſich ſeine Theorie ſchon zu criminalrechtlicher Auffaſſung der Sünde. Was nun aber die Satisfactio anlangt, ſo hat zwar Anſelm, da er den thätigen Gehorſam Chriſti für dieſelbe ausſchließt, eigentlich nur eine Satispassio, gibt aber dem freiwilligen, nach ihm nicht pflichtmäßigen Leiden, nach der auch ſonſt in der mittelalterlichen

Theologie vorkommenden Betrachtung die Bedeutung eines guten, ja verdienſtlichen, weil nicht pflichtmäßigen Werkes. Statt der Leiſtung des Gehorſams oder der guten Werke, welche die Menſchen ſchuldig waren, tritt ein freiwilliges, nicht pflichtmäßiges, ſupererogatoriſches Leiden Chriſti ein, ſtatt des idem leiſtete er damit ein tantundem, indem die göttliche Schätzung die Leiden umſetzt in den Werth von poſitiven guten Leiſtungen. Dieſe Vertauſchung des Werthes von Leiden und poſitiven Leiſtungen hat offenbar etwas Willkürliches, gewiſſermaßen wieder privatrechtliche Art an ſich. Fehlerhaft iſt auch die dem römiſchen Katholicismus eignende Vorſtellung, daß es gute und doch nicht zugleich pflichtmäßige Handlungen gebe, und ſolche ein Verdienſt erwerben; ferner die Meinung, daß Leiden, weil ſie eine Entſagung ſind, gottwohlgefällig in ſich und guten Handlungen gleich zu ſetzen ſeien. Dazu kommt nun aber, daß Anſelm, weil er die Menſchheit Chriſti unperſönlich denkt, nicht eigentlich ſagen kann, daß, wie die Gerechtigkeit es fordere, die Menſchheit Gott genug gethan habe. Es ſind auch faſt nur die leiblichen Leiden, die bei dieſer Theorie in Betracht kommen. Denn hätte er auch auf die Seelenleiden geachtet, die aus der hoheprieſterlichen Liebe Chriſti zu den Menſchen folgen, ſo hätte er von dieſen Leiden nicht ſagen können, daß ſie für Chriſtus nicht pflichtmäßig, d. h. in ſeinem Beruf enthalten geweſen ſeien. Hätte Anſelm geſehen, daß das Freiwillige und das Berufsmäßige, amtlich Obliegende ſich nicht ausſchließen, ſo hätte er auch dem thätigen Gehorſam Chriſti für das Erlöſungswerk eine Bedeutung zugeſtehen können, wie ja auch die Art, wie er ſein Leiden trug, ihren Grund in der poſitiven ſittlichen Kraft Chriſti haben muß. Wenn endlich die Sünde unendliche Satisfactio wegen der unendlichen Beleidigung Gottes fordert, ſo kann zwar durch Chriſti freiwilliges Leiden, ſofern es unendlichen Werth hat, alſo durch jenes Leidensverdienſt Chriſti die Sünde gedeckt werden, aber ohne Ueberſchuß oder Lohn für Chriſtus, der auf uns übertragen werden könnte.[1]

Die Scholaſtik nach Anſelm hat ſeine Gedanken nur theilweis bewahrt. Zwar die Beiziehung Satans, die noch der Lombarde vertritt,

[1] Eine ganz ähnliche Verſöhnungstheorie ſtellte Nicolaus von Methone in der griechiſchen Kirche um dieſelbe Zeit auf. Vgl. Ullmann, die Dogmatik in der griech. Kirche saec. 12 Stud. und Krit. 1833.

wird immer allgemeiner abgelehnt und Thomas von Aq. hält die Genugthuung (Satisfactio) feſt. Die freiwillige, nicht pflichtmäßige Erniedrigung und die Leiden, die Chriſtus als Haupt übernimmt, ſeien um der Liebe zu uns willen, die darin ſich offenbart, ein Gott angenehmes Opfer, ein Verdienſt, um deſſen willen er uns vergebe, ſo daß ſie ein Löſegeld für Gott heißen können. Aber die Satisfactio Chriſti ſei nicht nothwendig geweſen, ſo wenig als es die Menſchwerdung geweſen ſei. Zwar paſſend (Modus conveniens) war die Satisfactio durch die Leiden Chriſti. Denn wie für die Schwere der Schuld das Leiden des Gottmenſchen entſprechend iſt, ſo entſpricht dieſes Leiden auch der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Aber an ſich nothwendig war dieſer Modus doch nicht. Obwohl im Gottesbegriff des Thomas das einfache und unveränderliche Sein als erkennendes und wollendes die Grundlage bildete, obwohl ferner die Welt, auf welche ſich jenes Erkennen und Wiſſen bezieht, in deterministiſcher Abhängigkeit von Gott gedacht iſt, ſo läßt Thomas doch gerade für die Gerechtigkeit Gottes in Gottes ewigem Weſen keine beſondere Stelle. Zu ſeiner abſtracten Identität Gottes mit ſich ſelbſt paßt die Gerechtigkeit als beſondere Weſensbeſtimmtheit Gottes nicht. Im Gegentheil gewinnt nun die abſolute Machtvollkommenheit Gottes ſehr weſentlichen Einfluß. So könnte Gott aber an ſich einen nur endlichen Werth als Satisfactio ebenſo gelten laſſen (acceptare), wie den unendlichen Chriſto beiwohnenden, der das von der Gerechtigkeit geforderte Maß überſchreitet.[1] Er wählt aber den Modus convenientior, den der Satisfactio durch Leiden. Noch mehr weicht Duns Scotus von Anſelm ab.[2] Die Nothwendigkeit der Verſöhnung durch Chriſtus wird ihm gänzlich hinfällig, da ihm Gott im Innerſten nur freie Machtvollkommenheit iſt. Dazu kommt, daß er nicht bloß die Unendlichkeit der Beleidigung Gottes durch Sünde um der Endlichkeit des Menſchen willen leugnet, ſondern auch die Endlichkeit des Verdienſtes Chriſti, das er lediglich aus ſeiner ſtark betonten Menſchheit ableitet, behauptet.

[1] Vgl. den Art. Thomas v. Aq. von Landerer in Herzogs Realencyclopädie Bd. 16, 5. Ritſchl, Studien über Genugthuung u. Verdienſt. Jahrbb. f. deutſche Theol. 1860, 4. Wirkſam wird ihm Chriſti Werk durch Erweckung der Liebe, aber dieſe wird von Chriſti Liebe eben dadurch erweckt, daß ihr Thun und Leiden ein Löſegeld für Gott wird.

[2] Ueber Duns Scotus vgl. den Art. von A. Dorner in Herzogs Realenc. Ausg. 2.

So ist von der Idee Gottes, wie vom Wesen des Bösen aus, der Nothwendigkeit einer Satisfactio durch den Gottmenschen der Boden entzogen. An die Stelle derselben setzt er das meritum, dessen Werth von Gottes freier Machtvollkommenheit bestimmt wird. Diese läßt für den Kreis der Gläubigen eine Acceptatio des Verdienstes Christi eintreten. — Thomas und Duns Scotus sinken also, was die Begründung der Nothwendigkeit des Werkes Christi betrifft, hinter Anselm zurück, leugnen aber beide nicht die Angemessenheit (Convenientia) der gottgeordneten Heilsökonomie und suchen der Manifestation der freien göttlichen Liebe noch mehr Raum als Anselm zu schaffen. So ist, wenn gleich ohne Ausführung, ihre Theorie ein Uebergang zu derjenigen, die auf die Weisheit der göttlichen Liebe und Freiheit zurückgeht.

Anmerkung. Die Ansicht von Abälard ist nicht bestimmt durchgebildet zu nennen, wie sie denn auch keinen nennenswerthen Einfluß auf die weitere Entwickelung des Dogma gehabt hat. Auf der einen Seite scheint er vom gewöhnlichen Pfad der Kirchenlehre abzugehen, und für die Versöhnung bloß auf die Lebensgerechtigkeit zu blicken, auf die Liebe, welche von Gott durch Christus in uns gepflanzt werde. Die Liebe Gottes, die in Christi Menschwerdung, Leiden und Tod sich erwies, erwecke die Gegenliebe in uns, durch die wir justificirt und selig werden. Auf der andern Seite betont er doch im Anschluß an Gal. 3, 13 die Sühne der göttlichen Gerechtigkeit durch Christus, der am Kreuz ein Fluch für uns ward (vgl. Reuter, Geschichte der Aufklärung im M.A. I, 320); eine Seite, welche Ritschl, der Abälard zum testis veritatis auserlesen hat, nicht hätte mit Stillschweigen übergehen sollen. Es kann aber auch Abälard nicht die hohe wissenschaftliche Bedeutung, die Ritschl ihm zugedacht hat, für unser Dogma beigelegt werden. Denn wie er beide Auffassungen, die mehr moralische und die juridische vereinigt, ist nicht ersichtlich, weil er dafür nichts ausdrücklich leistet. Es ist denkbar, daß er beide ohne Vermittelung und ohne Bewußtsein eines Widerspruchs festgehalten hat. Es ist aber auch möglich, daß Abälard die erstere, mehr modern lautende und von Ritschl besonders gepriesene Ansicht gar nicht im Gegensatz zu der andern auf Sühne der göttlichen Gerechtigkeit zurückgehenden hat aufstellen wollen, sondern dieselbe dabei noch voraussetzt. Dafür spricht, daß er dabei durch Christi Fürbitte, die das Leben der Gläubigen begleite, und durch Christi Gerechtigkeit unsere unvollkommene Gerechtigkeit ergänzt wissen will nach Art der mystischen Theorie, welche schon in der objectiven Gerechtigkeit Christi unsere sühnende Vertretung sieht. Ferner aber, wenn er noch insbesondere in Christi Leiden und Tod eine Liebeserweisung Gottes findet, stark genug, Gegenliebe in uns zu entzünden, so fragt man billig, wiefern sollte in Christi Leiden und Tod ein Liebesbeweis gesehen werden, wenn ihnen nicht speciell sühnende und stellvertretende Bedeutung zukommt (eine Frage, die bei Ritschl's eigener Ansicht doppelt berechtigt ist, da er weder jener mystischen Theorie huldigt, noch eine Sühne für erforderlich

hält). So daß Abälards moralische Theorie inneren Halt und Consistenz erst zu gewinnen scheint, wenn er sie nicht im Gegensatz zur Sühne der Gerechtigkeit gedacht hat, sondern diese voraussetzt, wodurch freilich das Bild von Abälards Ansicht ein wesentlich anderes wird, als Ritschl es zeichnet, indem es sich dann in Aehnlichkeit mit den vielen Kirchenlehrern vor ihm hält, welche mit der Sühne der Gerechtigkeit dem Leiden und Tod Christi auch die Erweckung der Gegenliebe zuschreiben.

§ 116.

2. Die evangelische Lehre von der Versöhnung.

Die Reformation zeigt sich auch in diesem Dogma als Abschluß einer alten und als Anfang einer neuen Zeit, wobei derselben ihre Fortschritte in der Ponerologie und Christologie zu statten kamen, besonders aber das evangelische Glaubensprincip, das für den gewonnenen Frieden des Gewissens sich die objective Begründung im Werke Christi zu vergegenwärtigen antreibt. Das, wovon die Befreiung noth thut, wird nicht mehr als etwas dem Menschen nur Aeußeres, Objectives, als Satans Herrschaft und Todesmacht, oder als fremdes Erbe, sondern auch als persönliche, unter Strafwürdigkeit verhaftende Schuld betrachtet.[1] Daher wird für des Menschen Erlösung als erste Nothwendigkeit nicht bloß Straffreiheit, noch moralische Besserung, sondern vor Allem Tilgung der Schuld und Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit erkannt, damit sich an den Friedensstand mit Gott die Gotteskindschaft und Lebensgerechtigkeit anschließen könne. Zu dem Ende wird von der evangelischen Lehre das Heilswerk auf beide Seiten der Person Christi in ihrer Einheit begründet,[2] Christus selbst aber in unmittelbare Beziehung zu Gottes Gerechtigkeit gebracht, der er durch seine Gerechtigkeit in thuendem und leidendem Gehorsam vollkommen und stellvertretend genug thut. So ist in der objectiven Versöhnung Gottes durch Christus für Gott die Zuwendung seiner Gnade gegen uns begründet, für den Menschen aber die Erhebung über das Schuld- und Strafbewußtsein in den Frieden des Gewissens und die Kindschaft Gottes oder das Bewußtsein der Rechtfertigung mittelst des Glaubens ermöglicht.

[1] Vgl. oben § 75.

[2] Vgl. § 94.

Die ev. Symbole: C. A. III IV. XV. Apol. 92. F. C. 684. 696. 894. Heidelb. Kat. Frage 38 ff. Conf. Helv. c. 11. Dordr. Synod. S. 213—218 ed. Augusti. Colloq. Lips. 400 Form. Consens. Helv. 450. Gallic XVII. Scot IX. Cat. Genev. 526. Westmonast. (in Niemeyers Appendix zu der reform. Symbolen 1840) c. 8 S. 12 ff.

Anmerkung. Die Meinung iſt ebenſo irrig als häufig, daß die reformatoriſche Lehre nur eine Wiederholung der anſelmiſchen ſei. Zwar an der Nothwendigkeit des Weges zur Verſöhnung, welcher der hiſtoriſche geworden iſt, hält ſie ſo feſt, wie Anſelm, aber an Stelle der gekränkten, Satisfaction fordernden Ehre Gottes, die noch etwas von civilrechtlichem Schein an ſich hat, wird von der evangeliſchen Lehre, beſonders von Calvin und Melanchthon die ſtrafende Gerechtigkeit geſetzt, zu welcher Chriſtus als Verſöhner ſich in unmittelbare Beziehung ſetzt, was ſelbſt Anſelm noch nicht gethan hatte. Denn Anſelm ſagte: entweder Strafe oder Umſetzung der Strafe in Satisfactio. — Die evangeliſche Lehre aber macht die Befriedigung der von dem Menſchen Strafe fordernden Gerechtigkeit zur Genugthuung. Die Satisfaction beſteht der evangeliſchen Kirche nicht zunächſt in Darbringung guter Werke als einer Ehrengabe, auch nicht wie bei Anſelm in den unſchuldigen Leiden, die Chriſtus nicht durch Gott und ſeine Gerechtigkeit, ſondern nur durch die Menſchen erleide und die erſt von Gott zur Bedeutung von guten Werken umgeſetzt werden, die uns zu gute kommen, ſondern Chriſtus tritt nach der evangeliſchen Lehre zu der uns gebührenden gerechten Strafe in unmittelbare Beziehung. Gleichwohl, während Anſelm von dem thuenden Gehorſam Chriſti abſieht, weil Jeſus als Menſch denſelben ohnehin ſei ſchuldig geweſen, bringt die evangeliſche Lehre auch den thuenden Gehorſam Chriſti zum Verſöhnungswerk und zur göttlichen Gerechtigkeit in unmittelbare Beziehung. Dieſer thuende Gehorſam iſt zur Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit nöthig wie der leidende. Statt der civilrechtlichen oder politiſchen Auffaſſung der Gerechtigkeit haben wir hier die abſolute Betrachtung und eine dem entſprechende Straftheorie gegenüber der Verletzung des unendlichen Gutes, des göttlichen Willens, durch Thun des Böſen und Unterlaſſen des ſchuldigen Guten. — Was ſpeciell Luther angeht, ſo leben in ihm, worauf mit Recht Weiſſe, v. Hofmann, Held aufmerkſam machen, die alten Theorien wieder auf und kommen in erneute Bewegung: ſo die Verſöhnung von Himmel und Erde ſchon durch die Menſchwerdung, oder durch das Lebensverdienſt, wodurch er in bewährter Gerechtigkeit ſich als das vollkommene Opfer Gott darſtellt; ferner die Theorie der Ueberwindung Satans und des Todes. Aber einmal nicht allein, denn auch er zieht Gottes Gerechtigkeit in Betracht, wie Thomaſius des Näheren darthut.[1] Sodann hat er den Satan anders als alle alten Theorien beigezogen, indem er ihn mit dem Geſetz in enge Verbindung bringt. Das Geſetz reizt den Sünder durch Satans Verlockung zur Rebellion, zur Verzweiflung an Gott. Es iſt (durch die Sünde) Satans Handhabe zum Verderben des Menſchen geworden. Von Chriſtus nun wird Satan dadurch gründlich überwunden, daß er über die Alleinherr-

[1] Vgl. Köſtlin Luthers Theol. II, 404 ff. Harnack a. a. O. I. 557 f. Vgl. die Neujahrs-Pred. in Luth. Kirchenpoſtille; Hauspoſtille Erlang. Ausg. III, 137. 305. Thomaſius a. a. O. 260. Philippi a. a. O. IV. 2. S. 114 ff.

schaft des Gesetzes, über den gesetzlichen Standpunkt hinaushebt. Da aber Luthern das Gesetz als gebietendes und Satzungen auflegendes, als dräuendes und strafendes doch göttlichen Ursprungs und in Gottes Gerechtigkeit befestigt ist, so hat bei ihm doch auch das seine Stelle, daß Christus über die gesetzliche Stufe hinausführte, indem er dem Gesetz in jeder Beziehung genügte, damit aber auch über Satan, Tod, Welt und Sünde siegte. Es ist aber allerdings besonders Melanchthon der die Beziehung der Versöhnung auf die göttliche Gerechtigkeit durchgeführt hat, und mit ihm ist Calvin hierin wesentlich eins.

1. Das evangelische Princip, die Erfahrung der Rechtfertigung im Glauben an Christus mußte auf die Versöhnungslehre zurückwirken, und zwar zeigt sich hier besonders die Fruchtbarkeit des reformatorischen Fortschritts in der Ponerologie. Denn die Rechtfertigung ist Entlastung der Person von der Schuld gegenüber der göttlichen Strafgerechtigkeit, daher auch von der Strafe: aber so, daß der Gläubige das Bewußtsein hat, es sei der göttlichen Gerechtigkeit selber durch Christus genügt, nicht aber auf Kosten derselben nur eine Ausnahme gemacht oder gar nur göttliche Langmuth ihm zu Theil geworden, die weder definitive Vergebung noch Sühne für die Gerechtigkeit enthält. Vielmehr der Gläubige weiß die Harmonie auch mit dem Gesetz und der Gerechtigkeit trotz der eigenen Ungerechtigkeit durch Christus hergestellt. Darin wurzelt für ihn der sichere Friede des Gewissens, die Enthebung über den Zweifel an der christlichen Heilsökonomie, die vom Gewissen her immer wieder kehren würden, wenn durch einen Bruch mit der Gerechtigkeit, durch Verletzung des ewigen Gesetzes dem Sünder die Vergebung wie durch einen parteiischen Ausnahmeact zu Theil würde. Damit erhält aber, da der Glaube nur in Christus sich gerechtfertigt weiß, Christi Leiden und Thun eine unmittelbare Beziehung auf das strafdrohende Gesetz und auf unsere zu tilgende Schuld, und dadurch ist er der Versöhner, an den das Bewußtsein der Rechtfertigung sich hält. Das wird nun von den Reformatoren und in den evangelischen Bekenntnissen so ausgeführt: Christi Leiden ist ein Strafleiden, dem er sich unterstellte,[1] nicht ein opus supererogatorium, sondern auf unsere Verpflichtung zur Strafe bezüglich. Er trug die maledictio, das Jus legis contra nos. Gottes Gesetz ist schlechthin unveränderlich, duldet also keine Ausnahme. Lex divina est immota, ergo legi satisfieri debet;

[1] Apol. 92. 93.

obligat vel ad obedientiam, vel ad poenam. Peccato, malo infinito, debetur poena infinita, abjectio, mors aeterna. Puniendo Deus justitiae suae satisfacit, non remittit peccata ex levitate, vel futilitate. Daher hat Gott eine Ausgleichung, temperamentum, copulatio justitiae et misericordiae gegeben. In poena, quae debet esse placatio, oportet punienti tribui laudem justitiae; das thut Christus als innocens.[1] So ist das jus legis erfüllt, und zwar ist für uns genug gethan; denn darum hat er dem Recht des Gesetzes oder der Gerechtigkeit genügt, damit das Gesetz die Gläubigen nicht verdamme.[2] Er hat wie freiwillig, so unschuldig für die Menschen (oder doch die Erwählten, s. u.) gelitten und damit die Strafe abgewandt, weil bewirkt, daß die Schuld uns nicht zugerechnet wird. Ja, damit wir nicht bloß straflos wären und die Schuld uns nicht angerechnet würde, sondern damit Gott uns in Christus als gerecht und heilig ansehen und so seine ganze Vaterhuld sich uns zuwenden könne, wird uns auch die Gerechtigkeit Christi selbst, die wie leidender, so thuender Gehorsam ist, zugerechnet.[3] Nur ein Theil der evangelischen Theologen (bei den Reformirten Piscator, bei den Lutheranern Karg, unter den Späteren Töllner) hat den thuenden Gehorsam Christi nicht beigezogen wissen wollen. Im Ganzen hielt auch die reformirte Theologie den Gedanken desselben, der wieder an die Lehre der alten Kirche vom Lebensverdienst Christi anknüpft, fest. Ja Schweizer, Schneckenburger, Schenkel behaupten: der reformirten Theologie falle das Hauptgewicht auf den thuenden Gehorsam Christi.[4] Aber sie verwechseln dabei den thuenden Gehorsam Christi mit der neuen Lebensmittheilung, vergessen auch, wie entschieden Calvin, Wolleb, Maresius u. A. die Büßung der gerechten Strafe durch Christus hervorheben.

2. Die Frucht oder der Segen der Versöhnung Christi wird vor Allem darin gefunden, daß Gott placatus est, homo expiatus. Das weist auf eine Aenderung, die in Gottes Verhältniß zur sündigen Menschheit durch Christi geschichtliches Werk bewirkt sei. Die Aenderung bezieht

[1] Vgl. Melanchthon Corp. Ref. XXIII, 338. 549. XXI, 1042. 1077.

[2] C. A. III. IV. Ap. 92. 195. F. C. 696, 57. Heidelb. Kat. 38 f. Ohne diese Zurechnung könnte auch nicht die Unterlassungssünde vergeben werden.

[3] F. C. 684. 696.

[4] z. B. Schweizer, Glaubl. d. Ref. K. II, 399 f. u. d. chr. Glbl. nach prot. Grundsätzen II, 171 f. Schneckenburger, Vergldc. Darstellg. d. luth. u. ref. L. I, 124.

ſich auf die Verzeihung im Herzen Gottes, die nun durch Chriſtus möglich und wirklich ward. Vor Allem erwirbt Chriſtus die Sündenvergebung, d. h. die Tilgung der Schuld. Das iſt entgegengeſetzt der eudämoniſtiſchen, knechtiſchen Anſicht, der es nur auf Freiheit von Uebel, Straffreiheit, nicht aber auf Befriedigung der gerechten Anſprüche des Geſetzes und auf Entlaſtung des Gewiſſens von Schuld ankommt. Dem entgegen ſagt die Apologie: Remissio poenae frustra quaeritur, nisi cor antea quaesiverit remissionem peccatorum. Aber auch der Meinung tritt die evangeliſche Lehre entgegen, daß es zuerſt auf Heiligung, Tilgung der Sünde ankomme, und um ihretwillen Sündenvergebung ſtattfinde, möge immerhin dieſelbe mit Auguſtin auf die Gnade zurückgeführt werden (als iustitia infusa, oder inhaerens, habitualis). Gleichwohl iſt der Segen des Verdienſtes Chriſti nicht mit dem negativen, der Aufhebung der Schuld und Erlaſſung der Strafe und mit der Aufhebung des Schuld- und Strafbewußtſeins erſchöpft. Vielmehr will Chriſtus den Menſchen, die er vertritt, auch die göttliche Huld zuwenden, die uns das Heil darbietet und den Frieden ins Herz der Gläubigen ausgießt, worin ſich die Offenbarung des Verſöhntſeins Gottes durch Chriſtus vollendet. So iſt durch Chriſti Geſammtgehorſam uns erworben, daß Gott uns um Chriſti willen nicht bloß unſre Sünden nicht anrechnet, ſondern vermöge der Zurechnung der ganzen Gerechtigkeit Chriſti, auch der obedientia activa, uns auch als gerecht und heilig anſieht. Für den Werth der Verſöhnung durch Chriſtus iſt aber auch der Umfang deſſen von Bedeutung, worauf ſie ſich bezieht. Chriſti Geſammtgehorſam iſt als unendlich werthvoll gedacht, genügend, die unendliche Schuld und Strafe zu tilgen und alle Gläubigen als heilig und gerecht vor Gott darzuſtellen. Dieſer Werth iſt daher nach beiden evangeliſchen Confeſſionen allumfaſſend, d. h. bezieht ſich auf alle Sünden, die Erbſünde und die wirklichen, die Sünden nicht bloß vor, ſondern auch nach der Taufe,[1] während die katholiſche Kirche die Kraft der Verſöhnung auf die Erbſünde und auf die Sünden vor der Taufe beſchränkt. Was die Perſonen anlangt, ſo ſchreibt die lutheriſche Kirche beſtimmter als die reformirte Chriſti Verſöhnung univerſalen Werth zu. Doch lehren auch die Reformirten, Chriſti Verdienſt, weil unendlich, wäre an

[1] P. II. C. A. III de Missa S. 25 § 21 ff.

ſich für Alle zureichend, erſt die Anwendung dieſer univerſalen Kraft werde particular durch das doppelte Decretum. Daneben kommt in der Form. consensus helv. (die nicht ſymboliſch wurde) auch die Lehre vor: es ſei weder Gottes noch Chriſti Wille geweſen, daß Chriſtus für Alle den Tod ſchmecke, vielmehr nur für die Erwählten. Aber um auch nur dieſe zu verſöhnen, ſei ein piaculum unendlichen Werthes der Unendlichkeit der Schuld wegen nöthig geweſen, das an ſich für Alle zureichte. Beide Confeſſionen lehren, daß weder menſchliche Strafleiden noch gute Werke das Verdienſt Chriſti und ſeinen Werth hätten erſetzen können.[1] Dieſen Werth hat Chriſti Verſöhnung durch die Beſchaffenheit ſeiner Perſon. Er iſt Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen dadurch, daß er zu beiden durch die Unio in ihm in der innigſten Beziehung ſteht. Die F. C. ſagt: die Gottheit und Menſchheit darf auch hier nicht getrennt werden, ſonſt verlöre das Werk ſeinen Werth. Daher iſt Staucarus verworfen, der nur die menſchliche Seite als mittleriſch denken, deshalb Chriſti Gehorſam nur endlichen Werth zuſchreiben und nur durch Acceptilatio denſelben ſteigern wollte; andrerſeits Andr. Oſiander, der die Redemtio als nebenſächlich behandelt und die Justificatio nur durch die göttliche, uns einwohnende Natur Chriſti bewirkt dachte, aber ſie von der Verſöhnung losriß, die ihm etwas Aeußerliches und nur Untergeordnetes war, nämlich „Bezahlung unſrer Schulden vor 1500 Jahren". Die kirchliche Lehre will durch die Menſchheit Chriſti die geſchichtliche Wahrheit und Wirklichkeit, durch ſeine Gottheit den unendlichen Werth ſeines Geſammtgehorſams in Leiden und Thun geſichert wiſſen, und ſo trägt der chriſtologiſche Fortſchritt der Reformationszeit in Betreff einer lebendigeren Anſchauung der Einheit der Perſon Chriſti ihre Frucht auch für unſer Dogma.

3. Aus dem Geſagten erhellt, wie beſtimmt die evangeliſche Kirche über die bloße Convenientia oder Zweckmäßigkeit im Werke Chriſti zur Erkenntniß der Nothwendigkeit dieſes Weges fortgeht, und wie ſie durch das Bewußtſein von der unveränderlichen göttlichen Gerechtigkeit alles Willkürliche oder Zufällige, auch wo es ſich durch die freie göttliche Machtvollkommenheit und Gnade decken wollte, abſtreift, dagegen die

[1] C. A. XV, § 3 S. 13. Ap. 193, 51. A. S. 305. Cat. Heidelb. ed. Niemeyer S. 431 und 443. Q. 60 ff.

ethiſche Gottesidee feſtſtellt. Und beachtenswerth iſt, daß auch die reformirte Dogmatik hier nicht, wie in der Lehre von dem decretum Electionis und Reprobationis absolutum auf Gottes oberſte Macht zurückgreift, ſondern zur göttlichen Gerechtigkeit, die ſie zum Weſen Gottes rechnet, daher nicht dem supremum arbitrium Gottes unterſtellt. Daraus folgt aber auch, daß das verſöhnende Thun Chriſti ein für Gott ſelbſt werthvolles Gut ethiſcher Art erwarb, das zuvor auch für Gott nicht wirklich da war, daß mithin nicht bloß das Verhältniß der Menſchen zu Gott, ſondern auch Gottes zu den Menſchen durch Chriſti Werk gemäß dem Decretum geändert ward. So hat die evangeliſche Kirche, indem ſie die Nothwendigkeit der Satisfactio ausſpricht, den Beweis geliefert, daß ſie, die über die bloße Geſetzesſtufe hinausführt und daher von dem Vorwurf des Antinomismus iſt heimgeſucht worden, das Geſetz Gottes mehr in ſeiner unbeugſamen Heiligkeit anerkennt, als jene Theorien, welche ihm die bloße prekäre Stellung einer Poſitivität geben, die an ſich auch anders ſein könnte, und welche daher auch die Verſöhnung durch Chriſtus nicht als nothwendigen Heilsweg anſehen. Wenn die Concordienformel ſagt: zur Justificatio gehören Gratia Dei, Meritum Christi, Fides, ſo zeigt dieſe Dreiheit, wie nach evangeliſcher Lehre der Proceß der Verſöhnung anhebend von den Tiefen des göttlichen Weſens ſich fortbewegt zu dem hiſtoriſchen Mittler, bis er in der Fides, die der göttlichen Vergebung froh und gewiß wird, ſein Ziel erreicht. Das Entſcheidende iſt der Terminus medius, Christus per quem Deus placatur; aber doch iſt mit dem objectiven Vorgang durch Chriſtus außer uns der Proceß noch nicht abgeſchloſſen, er kommt erſt in der Fides zur Ruhe, weil durch ſie der Friede, der in Gottes Herzen iſt durch Chriſtus, aufgenommen wird in unſer Herz. Mit bloß objectiver Verſöhnung dagegen, ſo wichtig und grundlegend ſie iſt, wäre uns noch nicht geholfen.

4. Der Fortſchritt, der durch die evangeliſche Verſöhnungslehre gemacht und von der kirchlichen Dogmatik fortgepflanzt iſt, entſpricht dem Fortſchritt, der von der Reformation in der Ponerologie, Chriſtologie und Theologie gemacht iſt. Allein auch die Mängel, die, wie früher bezeichnet,[1] in dieſen Lehren noch nicht beſeitigt waren, übten ihren Einfluß, wozu eine Anzahl von Punkten kommt, die

[1] §§ 75, 6. § 96 S. 346. Vgl. § 94. 95.

noch einer Klärung oder genügenderen Begründung bedurften. Wir betrachten diese Mängel, wie sie zum Theil in den Symbolen und bei den alten evangelischen Dogmatikern beider Confessionen auftreten, in möglichstem Anschluß an die früher hervorgehobenen, noch übrig gebliebenen Mängel in der Ponerologie, oder Christologie und Gotteslehre.

Erstens. Wir sahen früher, daß von der alten evangelischen Dogmatik in der Lehre von der Sünde die Gattungssünde zu wenig von der persönlichen, zumal der des definitiven Unglaubens, der für die Verdammniß reif ist, unterschieden wurde. Das hat für unser Dogma die Wirkung, daß die Aussage: Christus sei für alle Sünden der Welt gestorben, formell den Schein erweckte, sein Versöhnungswerk gelte auch für die Sünde der definitiven Verwerfung Christi,[1] was doch nicht die Meinung war, noch sein konnte; andrerseits den Schein, daß Christus, um überhaupt für die Sünde genug zu thun, auch die Höllenstrafen für uns tragen mußte, sofern alle Sünde, und nicht bloß die des definitiven Unglaubens, nach Gottes Gerechtigkeit mit der Strafe der Hölle zu belegen sei. Dieser Mangel an dogmatischer Schärfe bekommt aber größere Bedeutung dadurch, daß der Begriff der Strafe nicht genau genug untersucht ward. Gewöhnlich ward angenommen, der Gerechtigkeit Gottes sei dadurch genügt worden, daß die gleiche Summe von Leiden Christus traf, welche Diejenigen hätte treffen müssen, die Vergebung erlangen sollen, wornach diese Summe der Leiden Christi größer hätte sein müssen, wenn mehr sündige Menschen wären, und kleiner, wenn weniger. Wird dann in dieser quantitativen Auffassung der Sünden und der Leiden Christi fortgefahren, so erscheinen diese als eine Zahlungssumme, welche Christus für Alle ohne Unterschied habe entrichten müssen, um ihnen die Möglichkeit der Errettung zu verschaffen; denn Diejenigen, für welche er nicht bezahlt hätte, wären die zum voraus von der Erwählung Ausgeschlossenen. Die weitere Folge hievon wäre: wenn nun auch für die ungläubig Bleibenden die sühnende Zahlungssumme geleistet wäre, so könnte von ihnen die Strafe für ihre ge-

[1] Allerdings Quenstedt scheint auch dieses nicht zu scheuen. P. II S. 163. cll. III, 324.

ſühnten Sünden nicht gefordert werden, weil Chriſtus für ſie genug gethan hätte, eine doppelte Genugthuung aber ungerecht wäre. Aber auch wenn die Sünde, auf welche ſich Chriſti verſöhnendes Werk nicht beziehen konnte, von der noch heilbaren unterſchieden, alſo geſagt wird, nur für die letztere ſei Chriſtus eingetreten, ſo neigt die alte Dogmatik noch dazu, daß Chriſtus auch die Qualen der Hölle habe ertragen müſſen, weil die unendliche Bedeutung der Sünde auch unendliche Strafe fordre.[1] Aber hiegegen regte ſich frühe der Einwurf, ob denn die verhältnißmäßig kurze Zeit der Leiden Chriſti mit den Strafen der Hölle könne in Vergleichung kommen, was z. B. die unmündig Sterbenden anlangt, ob auch ſchon die Erbſünde für ſich adaequata causa damnationis zu den Strafen der Hölle heißen könne? Die Neigung, den Begriff der Strafe zu veräußerlichen, um ein den Sünden entſprechendes Quantum von Leiden für Chriſtus zu ſuchen, folgte naturgemäß aus der Vorausſetzung: die Verſöhnung der göttlichen Gerechtigkeit durch Chriſti Leiden für die Sünden der Menſchen ruhe auf dem Jus Talionis der Wiedervergeltungstheorie, die mit der früher[2] entwickelten abſoluten Straftheorie verwechſelt wurde, und nun wurde geforſcht, welche Leiden Chriſti ſpeciell die Sühne für beſtimmte einzelne Arten von Sünden geweſen ſeien? Dabei iſt aber verkannt, daß nicht Leiden als Leiden für Gott ein Gut ſind und die göttliche Gerechtigkeit nicht Rache iſt, ſondern ein Gut iſt nur die Offenbarung der Gerechtigkeit. Solche Behandlung der Sache widerſpricht auch der evangeliſchen Betrachtung der Sünde, die ſolcher Zerſplitterung abhold iſt, vielmehr von der unendlichen, mannigfaltigen Erſcheinung der Sünde den Blick auf den einheitlichen Grund lenkt, ſo daß nicht eine

[1] Die reformirten Dogmatiker lehren zum Theil, Chriſtus habe am Kreuz die Qualen der Hölle erlitten. Die luth. Bekenntniſſe ſchließen das Erleiden der Höllenqualen nicht aus (Frank d. Theologie der Concordienformel 2, 32. 1861), obwohl ſie es auch nicht lehren, wie die beiderſeitigen Dogmatiker oft thun. Allein zu dieſen Qualen gehört auch die Ohnmacht der Rebellion, Verzweiflung, die nicht kann in Chriſtus gedacht werden, ohne die Unio aufzulöſen. Es iſt allerdings in den luth. Bekenntniſſen vom ewigen Tod die Rede, dem wir ohne Chriſti Leiden für uns verfallen wären. Aber es iſt nicht geſagt, daß Chriſtus dieſen ewigen Tod erlitten. Daher Neuere, wie Kahnis (III, 397) Frank, Syſt. d. chriſtl. Wahrh. II, 181 ff. auch Geß a. a. O. dieſes Theologumenon der altprot. Dogmatiker verwerfen. Anders Philippi IV, 2. 136.

[2] § 24, 6. 32, 4. vgl. § 88.

Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in der Art zu fordern iſt, daß die Strafen ſo verſchieden ſeien als die Erſcheinungsformen der Sünde. Auch ließen ſich gar nicht für alle menſchlichen Sünden verſchiedene, entſprechende, an Chriſtus vollzogene Wiedervergeltungsſtrafen nachweiſen. Ueberhaupt muß dieſe Richtung auf ein quantitatives Aequivalent der Leiden Chriſti für die menſchlichen Sünden dahin führen, daß auf die leiblichen Leiden Chriſti ein ungebührliches, einſeitiges Gewicht gelegt wird, während nur ſeine Seele mehr gelitten hat, als in irgend einem Sünder Luſt und Freude an der Sünde war. Wenn die Summe der ſchuldigen Geſammtſtrafe auf Seiten der Welt durch ein mathematiſch gleiches Quantum von Leiden auf Chriſti Seite ſollte ausgeglichen oder bezahlt werden, ſo ſtänden wir unter dem Kreuz wie vor einem Rechenexempel, ſtatt vor dem wunderbaren Myſterium der Liebe. Von der quantitativen Betrachtung der Sache müſſen wir zu einer innerlichen, und zur intenſiven Schätzung des Werkes Chriſti fortſchreiten. Würde ferner Chriſti Werk unter den Geſichtspunkt einer Rechnung und Gegenrechnung geſtellt, wobei er der die Schuldſumme Bezahlende wäre, ſo käme der Uebelſtand heraus, daß die Chriſten von Gott als ihr ſtrenges Recht den Straferlaß und die Rechtfertigung fordern könnten; und wo die Genugthuung ſo beſchaffen wäre, da wäre keine gnädige Vergebung. Vielmehr aber wiſſen die Chriſten nicht bloß Chriſti Sendung, ſondern auch die Zurechnung ſeiner Gerechtigkeit, zwar nicht als willkürliche Gunſt, aber als Gnade, ſo daß ſie es als unfromm anſehn müßten, die Sündenvergebung als eine Rechtspflicht Gottes zu verlangen, indem Gott, nachdem die Schuld von Chriſtus bezahlt iſt, nicht noch einmal von den Schuldigen ihre Bezahlung verlangen könne. Statt deſſen verlangt das chriſtliche Bewußtſein nur, daß die Sündenvergebung mit Gottes Gerechtigkeit nicht im Widerſpruch ſei, nachdem Chriſtus derſelben genügte. Das Böſe mit ſeiner Verſchuldung wie Chriſti Verdienſt iſt dynamiſch oder in ſeiner Intenſität aufzufaſſen. Chriſti Verdienſt iſt unmeßbar durch Gewicht und Zahl, weil es eine intenſiv unendliche Potenz iſt, gewachſen der Schuld der Verletzung und Verſcherzung eines unendlichen Gutes. Ihre intenſive Bedeutung haben aber Chriſti Leiden dadurch, daß ſie nicht bloß leibliche Leiden, ſondern auch Seelenleiden ſind, Leiden ſeiner gottmenſchlichen

Person. Die Sünde zieht nach Gottes gerechter Ordnung seinen Zorn, seine Ungnade auf sich, diese intensive Größe. Die göttliche Ungnade ist wie der Quell, so der innerste Kern der Strafe, der Stachel in jeder andern Strafe. Da, wo vom Sünder zwar ein Uebel empfunden wird, aber nicht als Zeichen der göttlichen Ungnade, da ist über den Strafzustand noch oberflächliche Verblendung; umgekehrt, wo die Uebel, die Strafen waren, zwar noch fortdauern, aber dieses Intensive der Strafe, das allein von unendlicher Bedeutung ist, die göttliche Ungnade, nicht mehr waltet, sondern Genuß des Friedens und der Huld Gottes, da ist dasselbe, was Strafe war, nicht mehr Strafe, sondern da wird das noch übrige Uebel wie verschlungen vom Gefühl des unendlichen Gutes, der göttlichen Huld, die auch in dem Uebel einen Liebesbeweis erkennen läßt. So sind wir von allen Seiten von der bloß quantitativen, arithmetischen Betrachtung der Sünde und Schuld, der göttlichen Gnade und der göttlichen Strafe wie des Verdienstes Christi auf eine höhere Betrachtungsweise, von den extensiven Größen auf die intensiven hingewiesen. Das in seinem Werth oder Unwerth innerlich Unendliche aber entzieht sich der Ausmessung durch Gewicht und Zahl.

Anmerkung. Auch das ist ein bei den kirchlichen Dogmatikern häufiger Mangel, daß sie die in Christi Leiden enthaltene Satisfaction so sehr zur Hauptsache machen, daß sie den Strafvollzug als solchen für identisch mit der Wiederherstellung der göttlichen Gnade ansehen. Allein daß der bloße objective Strafvollzug, auch wenn er dem Sünder zu gute kommt, nicht genügen könnte, erhellt leicht. Selbst im Staat ist ein Verbrecher, wenn er seine Strafe abgebüßt hat, darum noch nicht ein in das Vertrauen so hergestellter Bürger, daß alles vergessen, die Ehre und das wohlwollende Vertrauen vollständig für ihn wieder gewonnen ist. Denn die Strafe könnte ja auch widerwillig von ihm gebüßt sein. Die Restitutio in integrum, die Wiederkehr des vollen Vertrauens wird nur möglich sein, wenn von dem Leidenden die Gerechtigkeit der Strafe anerkannt, der Gerechtigkeit also die Ehre gegeben ist. Das erst ist Versöhnung der Gerechtigkeit. Daher genügt auch bei Christus keineswegs ein objectiver Strafvollzug, d. h. daß Uebel und Leiden, ja auch der Tod, die an sich freilich für die Menschen als Strafe geordnet sind, über ihn zum besten derselben verhängt und von ihm ertragen werden. Zur Wiederherstellung der freien Gemeinschaft Gottes mit den Sündern und zur neuen Zuwendung seiner Huld gehört noch neben dem Leiden dieses, daß Christus in dem Leiden, das ihm als Mittler durch die Ungerechtigkeit der Menschen widerfährt, die Gerechtigkeit Gottes in seiner richtenden Ungnade über die Sünde ehrt und anerkennt, und dem Gefühl dieser gerechten Ungnade Gottes sich unterzieht, und das ist ein neues weiteres Thun, dessen Inhalt nicht bloß die Willigkeit ist, äußere Leiden zu tragen

ſondern auch in das Gefühl des gerechten Strafzuſtandes über die ſündige Welt ſich zu verſenken

Zweitens. Gewiß wird, was die Chriſtologie anlangt, ein feſter, innerer Zuſammenhang zwiſchen den phyſiſchen und den Seelenleiden Jeſu nachgewieſen werden müſſen, wie denn in der ψυχή Jeſu auch das bewußte Lebens- und Leidensgefühl nach der leiblichen Seite hin wurzelt. Aber ſo wichtig auch die leiblichen Leiden Jeſu nach dem N. T. ſind, durch die er in die realſte Gemeinſchaft mit den Sündern trat, ſo ſind doch um des ſoeben Ausgeführten willen ſeine Seelenleiden mehr als häufig geſchah, in Betracht zu ziehen.[1] Die Sünde als Verletzung eines unendlichen Gutes und die Schuld iſt nur für die Seele erfaßbar; nur die Seele kann das Gefühl der gerechten göttlichen Ungnade haben. — Aber die Wahrheit der menſchlichen Seele Chriſti muß auch inſofern für die Verſöhnungslehre fruchtbar gemacht werden, als der wahrhaft menſchliche Wille für ſeinen Gehorſam gar ſehr in Betracht kommt, ſowohl damit ſein Leiden freiwillig ſei, als auch damit er dabei der göttlichen Gerechtigkeit ihre Ehre gebe, die göttliche Ungnade fühle und ihre Gerechtigkeit anerkenne. — Als herrſchenden Mangel der alten lutheriſchen Chriſtologie aber hatten wir die Vermiſchung des Standes der Erniedrigung und der Erhöhung durch die von Anfang an als abſolut geſetzte Communicatio idiomatum zu bezeichnen, die der intendirten Wahrheit der Menſchheit entgegen war.[2] Das hat nun für unſer Dogma bedenkliche Folgen. Denn nach jener chriſtologiſchen Theorie müßte Chriſtus ſeit der Unio auch als Menſch im Beſitz oder gar auch Gebrauch aller göttlichen Prärogative, auch in ungetrübter göttlicher Seligkeit geſtanden haben. Aber damit beſtände nicht die Wahrheit ſeines Leidens. Und wenn Chriſti Menſchheit ſchon vor der Erhöhung ſo wie jene Theorie eigentlich ſetzen muß, in das Conſortium der Gottheit eingetreten iſt, ſo hat, zumal wenn Chriſti Menſchheit unperſönlich ſein ſoll, die Gottheit in ihm ein ſolches Uebergewicht, daß gleichſam nur Gott der Sohn oder der Logos, Gott dem Vater, alſo Gott Gotte, oder Gott ſich ſelbſt gegen-

[1] Matth. 26, 36 ff. 27, 46. vgl. Jeſaja 53, 7. 8. 11. Joh. 12, 27. Mc. 10, 39. Luc. 12. 50. Es ſind beſonders die katholiſchen Dogmatiker, welche zu ſehr bei dem leiblichen Leiden und dem Gefühl derſelben ſtehen bleiben. Vgl. Cotta's Diſſ. IV zu Gerhard's loci th. T. IV, 75.

[2] ſ. o. II, § 94. 95.

überſteht. Aber wenn in dieſem Werke Gott unmittelbar zugleich der Bezahlende und der Empfangende, alſo der ſich ſelbſt Bezahlende iſt, ſo droht die Verſöhnung zu einer bloßen Rechnung Gottes in ſich, die Geſchichte derſelben zu einem bloßen epideiktiſchen oder ſymboliſchen Vorgang, zu einem Zeichen deſſen zu werden, was Gott auch ohne Chriſtus ewig in ſich hätte. Da erwürbe Chriſtus nicht in geſchichtlicher Arbeit ein Neues, das zuvor auch für Gott nicht wirklich war. Dahin will freilich die lutheriſche Dogmatik nicht; im Gegentheil, hier am meiſten ſuchen ſelbſt die alten Kryptiker mit der Erniedrigung Ernſt zu machen und Chriſtus nicht als bloßen Gott, ſondern recht als Menſchen zu betrachten.[1] Aber das beweiſt doch, daß man jene chriſtologiſchen Sätze da, wo ſie ſich erproben ſollten, vielmehr als unbrauchbar wie unfruchtbar fallen ließ, daß man dagegen, wo es ſich um fruchtbare Verwerthung der Lehre von Chriſti Perſon handelte, zu Sätzen einer andern Chriſtologie griff, die in der Linie derjenigen, die wir zu verzeichnen hatten, liegt. Aber auch die reformirte Lehre war über die Gefahr des Doketismus in Auffaſſung des hiſtoriſchen Werkes Chriſti nicht hinaus, und die Erwerbung eines unendlichen Gutes durch das geſchichtliche Werk Chriſti iſt auch in ihr nicht genügend geſichert. Denn wenn nur die göttliche Praedestinatio und Electio, alſo Gottes Wille, als die letzte, Alles bedingende und entſcheidende Urſache, ſowohl des Werkes Chriſti als des Glaubens, gedacht wird, nicht aber auch der Forderung des göttlichen Weſens gemäß Chriſti Werk und der Glaube des Menſchen als bedingend dafür, daß der göttliche Heilsrathſchluß zu geſchichtlicher Wirkſamkeit gelangen konnte, ſo droht der Geſchichte und dem Werke Chriſti doch wieder eine nur doketiſche Auffaſſung, während doch die ſtrenge reformirte Lehre von Gottes Gerechtigkeit und von Chriſtus als der Causa meritoria salutis alles Doketiſche abweiſt.

Dazu kommt nun noch drittens der früher bezeichnete Mangel in der Gotteslehre der alten kirchlichen Dogmatiker, nämlich die falſche Vorſtellung von Gottes Unveränderlichkeit und Erhabenheit über die Welt. Um nicht in Gottes Wiſſen und Wollen zeitliche Aenderung

[1] Nach Luthers Forderung: hier müſſe man Chriſtum anſehen als pur lauteren Menſchen (Walch XIII, 547. XII, 1677—85. Meine Geſch. der Chriſtol. II, 555), was freilich wieder zu weit geht, weil das die Unio auflöſen hieße.

eintreten zu lassen, will sie Gott zur Welt sich ewig gleich verhalten lassen, alle Aenderung soll nur auf die Seite der Welt fallen. Aber davon müßte die Folge sein, daß weder das Böse eine Veränderung in Gottes Verhältniß und Gesinnung der Welt gegenüber bewirken dürfte, noch ebendaher die Versöhnung Christi eine Bedeutung für die Art hätte, wie er den Menschen gegenüber gesinnt sei. Wenn aber Christi Versöhnung nicht die ernste göttliche Ungnade aufhebt und die huldreiche Gesinnung wieder ermöglicht, so kann sein Versöhnungswerk nicht in seinem ganzen Ernst und in seiner Tiefe erkannt werden. Da bliebe weder für eine objective Spannung zwischen Gott und der sündigen Welt eine Stelle, noch für eine Lösung dieser Spannung; sondern nur von einer Spannung der Menschen mit Gott und von einer Aenderung ihrer Stellung zu Gott könnte die Rede sein.

5. Aber von der größesten Bedeutung ist noch die Frage nach der Uebertragbarkeit unserer Schuld auf Christus und der Gerechtigkeit Christi auf uns, ein Punkt, an den sich zunächst und frühe die Opposition gegen die evangelische Versöhnungslehre, besonders seitens der Socinianer anschloß. Gegen die Uebertragbarkeit des Unsrigen auf Christus spreche, daß sie auf Willkür hinaus zu laufen und auf Kosten des unveränderlichen Gesetzes geschehen zu müssen scheine, weil der Schuldige der strafenden Gerechtigkeit entzogen, der Unschuldige aber gestraft werde. Die ernste Betonung der Gerechtigkeit scheint so in schreiende Ungerechtigkeit umzuschlagen; die Gerechtigkeit, die Hüterin der Unterschiede, also auch des Rechtes der Persönlichkeit, scheint wieder als veränderlich gedacht werden zu müssen, während sie doch zu Gottes Wesen gehört. — Was nun zunächst die Uebertragung unsrer Schuld und Strafe auf Christus anlangt, so wird zu Gunsten ihrer Möglichkeit allerdings an die Stellung Christi als der κεφαλή von den Symbolen erinnert, welche eine Stellvertretung begründe. Aber wie diese zu denken sei, wurde nicht näher festgestellt. Manche Dogmatiker reden so, als ob in ihr eine Art Commutatio personarum statt fände und als ob in Folge dessen Christus unmittelbar dem Zorn Gottes unterstellt, Gegenstand der göttlichen Ungnade und Strafe wäre, während andre beides beanstanden. Was aber die Uebertragbarkeit der Gerechtigkeit Christi auf uns anlangt, so schien die Commutatio personarum vermieden zu werden,

wenn die Person Christi von ihrem Werk oder Verdiensten unterschieden wurde und nachzuweisen gelang, daß objectiv in Christus etwas Ueberschüssiges und zur Uebertragung auf uns Disponibles sich finde. Das sucht die F. C. folgendermaßen zu begründen.[1] Christus war als Sohn Gottes dem Gesetz persönlich nicht verpflichtet, sondern des Gesetzes Herr auch seiner Menschheit nach vermöge der Communicatio idiomatum. Da er gleichwohl in gottgefälligem Gehorsam sich dem Gesetz unterzog, so ist ein Verdienst erzeugt, das er für sich nicht brauchte, das also für Andre disponibel war. Diese an Anselm erinnernde Theorie ist nicht einmal als Begründungssatz, (was sie sein will) geschweige denn als Lehrsatz[2] zu

[1] S. 684, 15. 697, 58.

[2] Wenn Philippi l. c. wie IV. 2. S. 146 ff. 134 und auch Harleß Ztschr. f. Prot. 1839. N. 7. diese Sätze der F. C. vertheidigen, während Frank: „die Theol. der Concordienformel" sie fallen läßt (II, 38. 1861) und wenn Harleß daran erinnert: Christi Eintritt in die Welt sei doch nicht seine Pflicht gewesen, wie auch seine Knechtsgestalt nicht, sondern freiwillig, so ist übersehen, daß das Freiwillige darum noch nicht willkürlich, d. h. der Willkür überlassen sein muß, sondern Berufspflicht sein kann und das Berufsmäßige also Pflichtmäßige nicht unfrei oder gezwungen; sowie daß das Gesetz oder die ἐντολή Ausfluß des göttlichen Wesens, nicht aber Sache der bloßen freien Machtvollkommenheit ist. Es ist wahr, daß die Menschen kein Recht haben, die Menschwerdung oder das Opfer Christi zu fordern. Aber damit ist der berufsmäßige Charakter des freien Thuns Christi nicht aufgehoben. Philippi meint a. a. O. S. 23—42: wäre Christus zu heiligem Thun verpflichtet und nur sein heiliger Tod stellvertretend gewesen, so hieße das: er habe durch seinen thätigen Gehorsam nur für sich, durch den leidenden aber für uns das ewige Leben erworben. Hierin verräth sich zugleich ein falscher Begriff von Stellvertretung, als könnte nicht dieselbe Liebe, welche stellvertretende Gesinnung durch Thun und Leiden beweist, zugleich die Bewährung und Verherrlichung der eigenen Person sein. Die Kehrseite solcher Ansicht wäre dann, daß, was wirklich stellvertretende Kraft hat, das eigne ethische Verhalten dessen, dem die Stellvertretung gilt, ausschlösse, also nicht productiv wäre. — Sagt er ferner, wäre Christus verpflichtet, so wäre er nicht Eine Person, denn der Logos könne nicht verpflichtet sein, sei vielmehr Herr des Gesetzes, so ist, abgesehn von dem Irrthum, daß es in Gott dem Gesetz gegenüber eine Willkür geben könne, die Gegenfrage nothwendig, ob Christus, wenn er als Mensch so wenig wie als Logos verpflichtet war, noch wahre Menschheit haben könne? ob nicht der Doketismus oder Monophysitismus die Folge wäre? Es ist freilich unangemessen, von Gott eine Verpflichtung auszusagen, da das ethisch Nothwendige wieder er selber ist. Aber die ethische Nothwendigkeit, nach der Gott handelt, auch als incarnirter Sohn, geht mit dem Berufsmäßigen, worin sich das sittlich Nothwendige für den Menschen ausdrückt, sehr wohl zusammen.

billigen. Sie hat noch viele Aehnlichkeit mit der römiſchen Lehre von ſupererogatoriſchen, für Andre disponibeln guten Werken. Das Geſetz, dieſer Ausfluß des heiligen Weſens Gottes wird hier auf einmal nicht zum Weſen Gottes (alſo auch Chriſti als des Sohnes) gerechnet, ſondern als Ausfluß allein der oberſten Gewalt behandelt, alſo aus der phyſiſchen Kategorie der Macht abgeleitet. Allein Chriſtus iſt nicht exlex, ſondern ἔννομος. Er iſt allerdings der Freie auch als Menſch, aber indem er den Willen des Vaters, das Ethiſchgute und Nothwendige in Luſt und Liebe frei realiſirt. Es wäre ſowohl ſeiner Gottheit als ſeiner Menſchheit zuwider, wenn er mit dem Geſetz willkürlich verfahren könnte. Was er gethan hat im Gehorſam gegen das Geſetz oder die ἐντολή des Vaters, iſt berufsmäßige und allerdings einzigartige Ausführung des allen Menſchen geltenden Gebotes der Liebe. In dieſer alſo und nicht in Dinglichem, nicht in einem von ſeiner Perſon abgelöſten Werk oder Verdienſt wird die Begründung des Rechtes und der Kraft ſeiner Stellvertretung zu ſuchen ſein. Mit Recht verweiſen übrigens die Bekenntniſſe, um den Segen dieſer Stellvertretung und der Fürbitte Chriſti uns zu gute kommen zu laſſen, auf das Correlat der Liebe Chriſti, den Glauben des Menſchen. Sein Verdienſt kommt der Fides zu gut, ſofern ſie respicit in personam Christi, quatenus ille pro nobis legi sese subjecit, peccata nostra pertulit.[1] Der Uebergang des Verdienſtes Chriſti auf uns vermittelt ſich ſeinerſeits durch ſeine Intercessio bei dem Vater, unſrerſeits durch die gläubige Hingabe an ihn, die ſich in ihn verſetzt. Die Folge iſt, daß uns unſre injustitia nicht imputirt wird, aber ſeine justitia. So ergreifen wir, Chriſtum ergreifend, unſre Gerechtigkeit.[2] Hiemit iſt aber mehr das factum der Uebertragung und der Weg dazu angegeben, als die Uebertragbarkeit im Einklang mit der perſönlichen Verantwortlichkeit aufgezeigt.

6. Daß Chriſti Verdienſt nicht bloß, wie Anſelm wollte, in leidendem, ſondern auch in thuendem Gehorſam beſtand, das wurde von der evangeliſchen Lehre beſtimmt anerkannt.[3] Aber die richtige Combination

[1] F. C. 684, 13. 697, 58.

[2] F. C. 584, 5. 696, 55 f. 685, 15.

[3] F. C. 685. 686. 696. Die obed. act. ergab ſich ſchon daraus, daß Chriſtus sine peccato peccati poenam subiit Apol. 118.

und Verwerthung beider war nicht gleich gefunden, die unrichtige aber veranlaßte frühe Angriffe auf die ganze Lehre. Die Deutung freilich, daß wir den Gehorsam nicht mehr persönlich schuldig seien, weil Christi stellvertretende Gerechtigkeit ihn entbehrlich mache, war auf evangelischem Boden schlechthin ausgeschlossen, so nahe sie auch dann zu liegen schien, wenn der Begriff der Stellvertretung nicht zurechtgestellt wurde. Aber die Begründung der obedientia activa war anfangs unsicher. Die Einen sagten: wir bedürfen, um Gott zu gefallen, nicht bloß der Tilgung vergangener Schuld, sondern müssen auch, damit dem Gesetz genügt sei, als gerecht und heilig vor Gott dastehen, so daß auch unsre Vergangenheit nicht mehr die Harmonie der Welt störe, sondern als normal vor Gott und als positiver Gehorsam dastehe. Das Leiden Christi nun tilge die Schuld des Ungehorsams, seine obedientia activa dagegen stelle uns als heilig vor Gott dar. Aber diese Vertheilung des Einen Gesammtgehorsams genügt nicht. Denn wenn die obedientia Christi activa für sich bewirkt, daß wir vor Gott, auch in Beziehung auf unsre Vergangenheit, als heilig und gehorsam dastehen, so scheint damit schon die Strafbarkeit ausgeschlossen und Christi stellvertretendes Leiden als Strafleiden entbehrlich. Umgekehrt, hat sein leidender Gehorsam für alle Schuld gebüßt, so scheint die Stellvertretung durch die obedientia activa überflüssig, denn es ist dann auch die Schuld des unterlassenen Guten getilgt, so daß das Nichtvorhandensein der Gerechtigkeit keine strafbare Lücke mehr bildet. — Quenstedt[1] läßt die obedientia passiva auf die poena, die activa auf die culpa sich beziehen. Aber wenn die culpa getilgt ist, so ist die Strafe nicht mehr Strafe; und Aufhebung der Strafe ist nicht möglich, wenn nicht erst die Schuld aufgehoben ist. — Ebensowenig geht es an, die obedientia passiva auf unsre sündige Vergangenheit, die activa auf unsre unvollkommene Gegenwart und Zukunft zu beziehen, welche durch sie gedeckt werde. Denn Christi obedientia passiva kann nicht bloß auf die sündige Vergangenheit vor dem Glauben bezogen werden, sondern auch die Nachwirkung der vorchristlichen Sünde in dem Gläubigen bedarf noch der versöhnenden Wirksamkeit Christi; ferner wäre die obedientia Christi passiva nicht wirklich versöhnend, wenn sie

[1] Vgl. über die historische Entwickelung Thomasius de obed. Christi activa. Quenstedt l. c. Sect. II Q. 3.

nicht auch thuender Gehorsam, That wäre, sowohl Liebesthat als That der Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit. So leuchtet ein, es geht nicht an, das Eine Gesammtverdienst Christi zu zertheilen, da vielmehr Christi Gehorsam nach beiden Seiten stets zusammenwirken muß. Die obedientia passiva und activa können sich nicht so zu einander verhalten, daß jede von beiden für sich und ohne die andre einen besondern Theil der Sühne bewirkte oder einen besondern Mangel deckte, sondern wie sie zeitlich nicht auseinander fielen und in Christi Person Thun und Leiden stets geeinigt war, so werden sie, obwohl relativ entgegengesetzt, dogmatisch in ihrem Ineinander und ihrer gegenseitigen Durchdringung zu betrachten sein. Bloß leibliche Leiden hätten keine versöhnende Bedeutung; sind aber die Leiden auch Leiden der Seele, so ist darin nothwendig auch ein Thun, weil Liebe, so daß seine obedientia passiva, weil ein freies Wollen des Leidens im Interesse der Gerechtigkeit, auch ein Thun ist, und sein Thun auch den Willen in sich schloß, Gott durch berufsmäßiges Leiden zu genügen.

Anmerkung. Wenn Schleiermacher die obedienta activa, sofern sie stellvertretende Art hat, als eine Lebensmittheilung, als Princip der Heiligung auffaßt, so werden wir damit in ein ganz anderes Gebiet übergeführt (s. o. S. 555). Denn die ganze alte evangelische Dogmatik setzt die obedientia activa und passiva in Beziehung zur Rechtfertigung des Sünders vor Gott, nicht aber zur Heiligung. Eher läge in der Linie der evangelischen Lehre, die obedientia Christi activa für den Zweck zu verwenden, daß um ihretwillen nicht bloß Erlassung von Schuld und Strafe, sondern auch die neue Zuwendung der göttlichen Huld und damit erst die volle Rechtfertigung dem Menschen zu Theil werde. So Philippi, der aber bereits bemerkt, daß auch dieses von Christi Strafleiden könne abgeleitet werden, sofern es Gehorsamsthat sei.

3. Die subjectivistischen Versöhnungstheorien.

§ 117.

Den Uebergang zu den Versöhnungstheorien einseitig subjectiver Art machte der Socinianismus und Arminianismus, denen Gerechtigkeit und Gesetz, wie Strafe keine in sich nothwendige Bedeutung mehr haben, sondern nur für das Bewußtsein des Menschen, dessen Wohl dem Arminianismus als höchster Zweck gilt. Der Eudämonismus der Popularphilosophie leuguet überhaupt die Strafe wie den absoluten Werth des Sittlichen. Die subjectiven Theorien aber

von Kant, Fichte, Jacobi wollen eine Selbſterlöſung des Menſchen auf dem Wege des Wollens, Wiſſens, Gefühls, kommen jedoch nicht über Selbſtvergebung der Sünde und Schuld, das pſeudoproteſtantiſche Seitenſtück des Ablaſſes, hinaus.

1. Hugo Grotius, mit welchem die Arminianer hier weſentlich gleich denken,[1] will zwar den Begriff der Gerechtigkeit Gottes und der Strafe nicht ganz aufgeben, aber ſie haben beide nach ihm keine innere Nothwendigkeit abſoluter Art, ſo wenig als das göttliche Geſetz, ſondern nur eine relative, nämlich mit Beziehung auf das Wohlſein der Menſchen, das als oberſter Zweck gilt. Die Welt, wie ſie nun einmal geſchaffen iſt, kann nur durch Gehorſam gegen Gottes Willen, gegen das von ihm gegebene Geſetz glückſelig werden. Die für Gott entſcheidende Rückſicht auf das Wohl der Creatur iſt auch Urſache der Strafſanction, mit der das poſitive Geſetz Gottes gegenüber der Sünde verſehen ward. Dieſe Rückſicht verbietet aber auch die einfache Vergebung der Sünde. Denn ſolche Relaxatio des Geſetzes würde Zügelloſigkeit pflanzen und die Welt verderben, obwohl an ſich Gott wohl freie Vergebung ſchenken könnte, wie auch an ſich keine Nothwendigkeit in Gott begründet iſt, gerade dieſes Geſetz zu geben. Da nun aber der urſprüngliche Zweck des Geſetzes, das Wohl der Menſchheit durch Erfüllung desſelben zu begründen, durch die Sünde vereitelt wurde, ſo empfahl ſich eine andre Oekonomie. Um auch jetzt noch dieſen Endzweck aufrecht zu erhalten, der durch den Strafvollzug an ihr geſchädigt werden müßte, hat Gottes Regentenweisheit eine Veranſtaltung getroffen, welche ohne dem Sünder den Untergang zu bringen, das Geſetz und deſſen Strafſanction in Ehren hält.[2] Das Auskunftsmittel iſt, daß Chriſtus als Strafexempel aufgeſtellt wird zum Schrecken, zum Zeichen von Gottes Abſcheu gegen die Sünde trotz der Vergebung. Chriſtus iſt das Haupt: er ſteht, wie ein König für ſein Volk ein und bringt in ſymboliſchem Strafleiden Gott die Anerkennung dar, daß die Gnade nicht dürfe auf Muth-

[1] Defensio fidei cath. de Satisfactione Christi adv. F. Socinum de J. Chr. Serv. 1617. Gegen ihn J. Crell Resp. ad libr. Grotii de Satisf. Bibl. Fr. Polon. IV. 1623.

[2] Auch Leibniz faßt die Gerechtigkeit als eine Art von Weisheit. Die Regentenweisheit iſt auch die Baſis für die in der Theologie Neuenglands ſehr verbreitete Governmental theory.

willen gezogen werden. Die Menschen dürfen aber nach dieser Leistung Christi Gott als vergebend denken unter der Bedingung der Besserung: was ihrer Tugend fehlt, das ergänzt bei den Aufrichtigen die Gnade. Hier haben wir also zwar eine göttliche Veranstaltung, aber sie hat nur den Zweck, im subjectiven Bewußtsein der Menschen die Vorstellung zu erzeugen, daß Christus für uns der göttlichen Gerechtigkeit, auch der strafenden genügt habe, während nach Grotius die Wahrheit ist, daß die Gerechtigkeit nicht um ihrer selbst, sondern nur um des Wohles der Menschen willen mit Strafe drohte. Die Gerechtigkeit nimmt also hier eine nur prekäre, untergeordnete Stellung ein, die oberste gebührt vielmehr der göttlichen Weisheit, in welche sich die Gerechtigkeit auflöst. Diese soll aber lediglich auf das Wohl der Menschen gerichtet sein, auch die Besserung oder der Gehorsam ist nur Mittel der Glückseligkeit. Darin ist schon ein starker eudämonistischer Zug, der Gott zum Mittel der Subjecte macht. Denn sowohl die göttliche Gerechtigkeit, als das Gesetz, überhaupt das göttliche Thun, hat hier keine absolute Bedeutung, keinen Werth in sich, sondern nur außer sich, für das Wohlsein der Menschen. In Gott ist als das Innerste die absolute Machtvollkommenheit gedacht, welche nach ihrem beneplacitum, wie Duns Scotus und ein Theil der Vertreter des absoluten Prädestinatianismus will, darüber verfügt, was als Gesetz gelten und ob Strafe sein soll, die aber nach der Regel der Weisheit, der Zusammenstimmung mit dem Wohl der Welt (Convenientia) verfährt. Darin liegt zwar eine gewisse, auf die Eudämonie der Creatur gerichtete Güte; aber nicht die heilige, mit Gerechtigkeit geeinigte Liebe, denn sonst dürfte das Sittlichgute nicht in der Stellung des bloßen Mittels zum Wohlsein gehalten bleiben.

2. Schon vor Hugo Grotius hatten auch die Socinianer die Begriffe des Gesetzes und der Gerechtigkeit, ähnlich wie Duns Scotus, dadurch gelockert, daß sie beides nicht in Gottes Wesen als nothwendig begründet ansahen, sondern als nothwendig nur für den Menschen, während Gott an sich auch ein anderes Gesetz hätte geben können. Daher hat die Bekämpfung der Socinianer durch Hugo Grotius erfolglos bleiben müssen. Die Ersteren griffen aber sowohl die Kirchenlehre als den Arminianismus mit scharfen Waffen an.[1] Sündenvergebung

[1] Vgl. Fock, der Socinianismus. 1847. 2, 610 ff. Catech. Racov. Q. 61 ff. 379 ff.

und Genugthuung seien sich ausschließende Begriffe. Wo die Genugthuung vollkommen ist, sagen sie, da ist keine Schuld mehr zu bezahlen und nichts mehr zu vergeben. Umgekehrt, findet eine wirkliche Vergebung statt, so bleibt keine Stelle mehr für die Forderung einer Genugthuung, denn das wäre Forderung eines durch Schenkung schon Berichtigten. Bei der kirchlichen Lehre komme keine Vergebung heraus, sondern nur eine Vertauschung unserer Strafen und der Leiden oder Leistungen Christi. — Dieser Einwurf ruht auf einer äußerlichen Auffassung der zu tilgenden Schuld, welche selbst wiederum von dem Socinianismus als inadäquat bezeichnet wird, wenn er lehrt: Geldstrafen können von einem Andern als dem Schuldner bezahlt werden, aber (und damit geht er zu einem gewichtigeren Einwurf über): die wesentlich persönliche Strafe des ewigen Todes könne nicht von dem Schuldigen hinweg auf einen Andern übertragen werden, am wenigsten auf einen Unschuldigen; und auch die Idee des Hauptes helfe nicht, da Christus erst seit seiner Auferstehung Haupt sei, also nicht als Haupt gelitten habe, vielmehr zur Gesetzeserfüllung selbst verpflichtet gewesen sei, daher kein eigentliches auf Andre Uebertragbares meritum vorliege. Genugthuung Christi durch seine obedientia activa sei nicht möglich, weil tugendhaftes Leben Pflicht jedes Einzelnen sei. Das sei indirect damit anerkannt, daß noch eine Imputatio meriti Christi für die Fides von der Kirchenlehre gefordert werde: denn wäre die Satisfactio durch Christus vollkommen in sich, so dürfte die Geltung derselben nicht mehr vom Glauben des Einzelnen abhängen. Aber auch Christi Leiden und Tod sei zur Satisfactio nicht genügend; denn Christus hat nicht den ewigen Tod geschmeckt und war nur ein Einzelner, während nach der Kirchenlehre von jedem Einzelnen der ewige Tod zu erleiden gewesen wäre. Man sieht, diese Einwürfe halten sich an Mängel und ungelöste Schwierigkeiten in der Ausführung der kirchlichen Lehre; namentlich war die Idee der Stellvertretung noch mancherlei Mißdeutungen ausgesetzt. Gegen die Lehre von Christus als Strafexempel wenden die Socinianer ein, daß da ungerechter Weise Christus zum bloßen Mittel gemacht würde.[1] Die socinianischen Einwendungen

[1] Gleichwohl eigneten sich noch Töllner, Döderlein und Reinhard diese Vorstellung an. Vgl. Philippi 4, 2. S. 181.

hat dann im 18. Jahrhundert der Rationalismus übernommen und kaum viel weiter geführt. — Die eigne Ansicht der Socinianer geht dahin: Es wäre ein Widerspruch gegen die göttliche Allmacht oder Freiheit, wenn er nicht frei vergeben könnte, ohne die Forderung von Strafe oder Sühne. Um zu vergeben, verlangt Gott nur Besserung und Heiligung des Menschen. Einer Aenderung des Verhältnisses Gottes durch Christus zu den Menschen bedarf es nicht, sondern nur einer sittlichen Aenderung des Menschen. Den Sichbessernden kann Gott frei vergeben. Zur Besserung aber trägt Christus bei durch sein Beispiel, seinen Gehorsam bis zum Tod, der seine Lehre, — auch die von der Sündenvergebung, besiegelte. Die objective Besiegelung seiner Lehre aber liegt in der Auferstehung und Erhöhung Christi. Der Socinianismus setzt die Religion in das Moralische um: überschreitet aber die gesetzliche Stufe nicht.

3. Noch weiter geht in der Auflösung des Begriffs der Strafe und Strafgerechtigkeit, und in Unterordnung selbst des sittlichen Gesetzes unter physische Kategorien der Macht, Willkür oder Lust der Eudämonismus der vorkant'schen Popular-Philosophie, nachdem er schon im arminianischen System latitirt hatte. Nach Steinbart ist Gott nur als die absolute Güte zu denken, welche die Fehltritte der Kinder übersieht. Der Gott A. T. gilt für grausam, blut- und rachedürstig. Gottes Gerechtigkeit ist vielmehr nur die weise proportionirte Güte. Damit sind freilich die Menschen bleibend als unmündige, kaum als verantwortliche Wesen gesetzt. Löffler und Eberhard leugnen die Erlaßbarkeit der Strafen, weil es nach ihnen nur Strafen geben kann, die Wohlthaten, heilsame Züchtigungen, nicht eigentliche Strafen sind. So ist Erlassung der Strafe überflüssig, ja unmöglich. Dazu kamen noch überspannte Vorstellungen von der natürlichen Vortrefflichkeit des Menschen. Von Verschuldung als Verletzung des absolut Guten kann da keine Rede mehr sein; nur die eigne Glückseligkeit wird durch das Böse verletzt, sie besteht nun einmal nicht mit dem Bösen. Diese Anmaßung des Subjects, seine Glückseligkeit zum Zweck der Welt und Weltordnung, Gott aber zum Mittel dafür zu machen, schlägt aber dazu aus, daß der Mensch alles Antheils an absolut Werthvollem beraubt und zu einem bloß endlichen Wesen mit Zwecken nur endlichen Wohlseins degradirt wird.

Die Eudämonisten können uns lehren, daß man den Begriff der Strafe nur fallen lassen kann mit Aufhebung des absoluten Werthes des Guten an sich selbst und der Absolutheit unserer Bestimmung. Christi Tod als Opfertod erscheint diesen Eudämonisten als eine unmögliche Grausamkeit, oder von Christi Seite als idealistische Schwärmerei. Im N. T. sei zwar davon die Rede, aber nur als Accomodation an Zeitvorstellungen, man weiß freilich nicht, an welche, da das Kreuz Christi den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit war.

4. Die subjectiven Versöhnungstheorien von Kant an beziehen sich auf den Willen, oder das Wissen, oder das Gefühl.

Erstens. Theorien des Willens. Dem Eudämonismus trat erfolgreich Kant entgegen und überwies ihn der verdienten Verachtung. Nicht die Glückseligkeit, sondern die Sittlichkeit ist das absolut Werthvolle und letzter Zweck. Daher ist die strafende Gerechtigkeit, die das absolute Recht des Sittlichen schützt, wohl begründet: eine Proportion zwischen dem sittlichen Werth und dem Wohlsein ist Forderung der praktischen Vernunft. Daraus schloß ein Theil der Kantianer, z. B. Flatt der Aeltere:[1] Vergebung der Sünde sei eine Unmöglichkeit, aber auch nicht nothwendig zur Besserung, was er auch als Schriftlehre nachzuweisen suchte; die Strafe müsse folgen, die gegentheilige Annahme wäre sittliche Laxheit, verwickelte das Moralische in Selbstwidersprüche. Dennoch müsse redlich, auch ohne Hoffnung auf Erlaß der Strafe, das sittliche Streben im Vertrauen auf göttliche Förderung desselben fortgesetzt werden. Damit war aber wieder etwas Unmögliches gefordert, denn wie soll Vertrauen und Liebe mit dem Strafbewußtsein und mit Furcht sich reimen? zumal, wenn nicht bloß an äußere Strafen gedacht wird, sondern auch an die Selbstverwerfung und das Bewußtsein, vor Gott verwerflich zu sein. Andere, wie Süskind, bestehen darauf, daß die Strafexecution sittlich schädlich wirken könne, und in diesem Fall sei Straferlaß möglich, die Wirklichkeit der Vergebung könne Gott durch Offenbarung mittheilen. Tieftrunk aber nimmt eine apriorisch erkennbare praktische Nothwendigkeit der Erlassung, wenigstens der schwersten, empfindlichsten Strafe an. Wahre Besserung kann nach ihm nicht stattfinden, ohne die innere Freudigkeit und den

[1] C. Christian Flatt Philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott 1797. 98.

heiteren Muth in seinem sittlichen Streben; dazu aber gehöre die Versicherung der Aufnahme in die Gottwohlgefälligkeit. Denn es komme nicht bloß auf legalen Gehorsam, sondern auf Liebe zum Gesetz an; aber gegen ein absolut unversöhnliches Gesetz sei Liebe nicht möglich.[1] Hieraus scheint zu folgen, daß Straferlaß, Vergebung schon vor wahrer Besserung stattfinden soll, damit diese möglich werde. Allein der sittliche Standpunkt darf nicht sich selbst untreu werden, um sich durchzuführen; das Gebot und die Strafe geht von dem einen und selbigen Sittengesetz aus. Sähe Gott Den ohne Weiteres als ihm wohlgefällig an, der sittlich verwerflich vor ihm dasteht, so müßte er gegen den Unterschied von gut und bös gleichgültig sein. So käme es darauf an, zu erkennen, daß das Sittengesetz als gebietendes, auf seine Verwirklichung gerichtetes und als strafendes nicht mit sich im Widerspruch stehe, sondern zusammenstimme, also der Strafvollzug wohl vereinbar sei mit dieser Verwirklichung. Diesen Schwierigkeiten hatte Kant[2] folgendermaßen zu entgehen gesucht. Von einer göttlichen Ungnade, einem Zwiespalt des Menschen mit Gott weiß er genau genommen nicht, sondern nur von einem Zwiespalt des Menschen mit sich. Wie ihm die Gesetzgebung nur Selbstgesetzgebung ist, so die Bestrafung nur Selbstbestrafung, innere Unseligkeit. Aeußere Strafen wären erträglich und dem Guten nicht schädlich: aber die Verwerfung und Verachtung seiner selbst störte allerdings den inneren Fortschritt im Guten, lähmte den Muth und die sittliche Kraft, zumal es ein radicales Böses in uns gibt, das die stetige Quelle dieses Zwiespalts ist. Dieser Zwiespalt ist ihm nicht bloß subjective Vorstellung, sondern ruht auf objectiver Basis. Die Sündenschuld macht strafbar (und Jeder hat durch das radicale Böse solche Schuld). Selbst der Gebesserte, der nach seiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht, kann das nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Von einem Ueberschuß eines fernerhin gut geführten Lebenswandels kann die Rede auch nicht sein. Aus dieser Antinomie, wornach die Strafe

[1] Süskind, in Flatts Magaz. St. 1. 1796. Tiefstrunk, Censur des prot. Lehrbegr. Bd. 2. 3. Vgl. Flatt a. a. O. 1, 127 ff. 143 ff.

[2] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Stück, 1793 Bd. 10 der Ausg. von Rosenkranz. Ueber die personificirte Idee des guten Princips. S. 69. Ueber Schuld und Strafe. S. 83 ff.

sittlich nothwendig und doch sittlich schädlich sei, sucht nun Kant folgenden Ausweg. Der Mensch, fährt er fort, kann trotz alles dieses noch etwas Besseres in sich tragen, das ist der bessere Wille, die gute Gesinnung, die freilich von der Fertigkeit der guten Kraft noch weit entfernt sein kann. Sie entspricht der Idee der gottwohlgefälligen Menschheit, von der Kirche Sohn Gottes genannt. Obwohl nun Jeder nur in unendlicher Annäherung zum Ziel begriffen ist, so können wir uns doch denken, „daß ein Herzenskündiger in reiner intellectueller Anschauung unser unendliches Fortschreiten um der übersinnlichen reinen Gesinnung willen, daraus es hervorgeht, als ein vollendetes Ganzes der That nach beurtheile". [1] In seiner neuen Gesinnung ist der Mensch moralisch ein Andrer, als empirisch. Er hat die Gesinnung der wahren Menschheit, die man den Sohn Gottes nennen kann, in sich aufgenommen. Oder wenn wir diese Idee personificiren, so kann man sagen; dieser Sohn Gottes trägt für ihn und für alle, die praktisch an ihn glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug und macht als Sachwalter, daß sie hoffen können, vor ihrem Richter gerechtfertigt zu erscheinen. Das Leiden, das der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß, wird (von der Kirche) als ein von dem Repräsentanten der Menschheit ein für allemal übernommener Tod vorgestellt.[2] Jedenfalls dürfe, wer das Wollen des Guten als obersten Grundsatz in seinem Willen aufgenommen, sich als wiedergeboren und vor Gott gerechtfertigt ansehen. So seien wir versöhnt durch die Idee des Menschen, oder der gottwohlgefälligen Menschheit, des „Sohnes Gottes", die uns gottgefällig macht, sofern wir mit ihr in dem guten Grund unsrer Gesinnung verbunden sind. Es finde also eine Vertretung unsrer Wirklichkeit durch unsre Idee, eine Art Stellvertretung statt, und ohne diese könnten wir uns gar nicht mit Recht als versöhnt und von Unseligkeit frei wissen. Dazu komme, daß der neue Mensch, dem als solchem keine Strafe gebühre, doch für die Sünden des alten zu leiden habe: derselbe trage wirklich diese Leiden, welche stellvertretende Leiden der neuen moralischen Person für die physische, sündige heißen können und

[1] a. a. O. S. 87. 88.
[2] a. a. O. S. 86 f.

abermals der Entlastung des Bewußtseins von Schuld und dem Gefühl der Strafwürdigkeit dienen. — Diese Kant'sche Theorie ist überaus lehrreich. Sie bekennt, daß die dem sittlichen Fortschreiten schädliche Unseligkeit und Selbstverwerfung im Gewissen müsse aufgehoben werden, wenn es mit uns besser werden solle, ferner, daß dazu ein Absehen von unserer Wirklichkeit, und eine Stellvertretung für sie durch ein Besseres als sie ist, gehöre, daß Gott uns durch unsre Idee hindurch anschauen müsse, statt nach unsern Werken uns zu beurtheilen. Darin liegt, daß der bloß gesetzliche Standpunkt weichen und überschritten werden müsse, damit das Gesetz erfüllt werde. Und auch das liegt noch in Kants Sätzen: Wenn diese Idee nur Gesetz wäre und in keiner Weise Realität, so könnte sie für unsere empirische Wirklichkeit nicht stellvertretend sein. Aber an welche Realität appellirt er nun? An unsre gute Gesinnung. Damit verweist er aber so unerwartet wie unberechtigt plötzlich wieder auf eine Wirklichkeit der Idee des vollkommenen Menschen in uns selbst, ohne daß man sehen kann, wie es zu dieser kommen kann, wenn doch das radicale Böse den innersten Grund und die oberste Maxime vergiftet hat und wenn doch die Wirklichkeit der Versöhnung bedarf, in der die Gesinnung sich immer wieder unkräftig und zwischen Gut und Bös getheilt zeigt, und eine unmittelbare Sicherheit des sittlichen Fortschreitens, wie sie zum Lebensmuth im bessern Wandel nothwendig, doch nicht vorhanden ist vor dem Ende, also auch nicht das Recht, sich der Vertretung durch den idealen Menschen zu getrösten. Er vermischt also doch wieder das, was stellvertretend sein soll, mit dem, wofür Stellvertretung nöthig ist, die Idee des Menschen mit seiner Wirklichkeit, die ideale Gerechtigkeit, die er haben sollte, mit der Realität derselben, und statt das Problem zu lösen, setzt er seine Lösung voraus. Also hier gerade, wo er vom Christenthum abweicht und Christi Stellvertretung umgehen will, fällt er von sich selbst ab und umgeht seine eigenen Sätze. Wie soll der bessere Lebensentschluß schon für die Wirklichkeit des Guten bürgen oder gelten, da er nur ein Verlangen nach ihr, noch nicht sie selbst ist, wie Kant selbst anerkennt, wenn er nur eine unendliche Annäherung an die sittliche Vollkommenheit für möglich erachtet? Diese ist ein schlechter Trost, da sie, wenn auch stetes Wachsthum, doch zugleich für die unendliche Zeit eine nicht endende Ent-

fernung vom Ziel ausſagt. Bevor alſo genügender dargethan iſt, daß unſer Ideal irgendwie real für Gott gegeben und für Gottes Betrachtung zu uns zu rechnen ſei, kann es nach Kant ſelbſt (und darin hat er Recht) zu einem verſöhnten Bewußtſein kein Recht geben.

Anmerkung. Beachtung verdient noch, daß Kant in ſeiner Kritik der Urtheilskraft S. 329 f. (A. v. Roſenkranz) die ſittliche Gemeinſchaft, nicht die Einzelnen für ſich als Zweck der Welt bezeichnet. Noch ausführlicher in der Religion innerhalb Grenzen u. ſ. w. S. 114 ff. Während aber Kant eine Selbſterlöſung durch den ſittlichen Willen des Subjects in der ſittlichen Gemeinſchaft lehrt, ſo hoffen Manche mehr äußerlich gerichtet ein harmoniſches, von allem Uebel und Zwieſpalt freies Daſein von dem beſten Staat, oder der beſteingerichteten Geſellſchaft, oder von der Herrſchaft des Menſchen über die Natur. Die religiöſen und ſittlichen Bedürfniſſe der Perſon und des Gewiſſens kommen da höchſtens mittelbar zur Beachtung.

Andre ſuchen zweitens die Verſöhnung auf dem Wege des Wiſſens oder der Intelligenz. Die richtige Erkenntniß bringe Alles in Ordnung und Harmonie, weil ſie die Macht habe, den Willen zu beſtimmen, Unterricht, Cultur, bringe der Welt die Erlöſung von allem Uebel. Oder nach Art des abſoluten Idealismus wird geſagt: der Wiſſende erfaßt ſein wahres Ich, dieſes iſt frei und rein und ihm gegenüber iſt alles Empiriſche nur Schein, auch die Sünde. Das Böſe iſt nur ein Nichtſein oder noch nicht Sein des Guten, Trägheit oder Mangel. — Aber leider iſt das wahre Ich nicht Wirklichkeit, ſondern bloße Möglichkeit. Im ſittlichen Reich handelt es ſich aber gerade um eine beſſere Wirklichkeit, denn in der Wirklichkeit ſind Sünde und Schuld nicht bloße Möglichkeiten geblieben.

Im Gefühl endlich ſucht ein Theil der ſogen. Romantiker die Verſöhnung, zum Theil in Verbindung mit Kant'ſchem Kriticismus.[1] Die eigentlichen Romantiker ſuchen in dem Aeſthetiſchen, der Kunſt und dem Kunſtgenuß, beſonders der Muſik, die verſöhnende Harmonie. Raffinirter finden die Literaten des Weltſchmerzes die Verſöhnung in einer Vereinigung von Luſt und Leid, namentlich in einem ſtolzen Schmerz über die niedrige, arme, erbärmliche Welt, über die ſie ſich hoch erhaben fühlen. Sie ſuchen ihre Luſt in dem ſelbſtgefälligen Schmerze eines durch und durch eiteln Selbſtgefühls, in welchem ſo wenig von göttlicher Traurigkeit iſt als von göttlicher Freude. Denn die Luſt iſt hier nur blaſirte Erhabenheit oder Ironie über Leid und Freude der Menſchen, eine negative, zerſtörende Luſt, die nicht einmal die Kraft

[1] So Fries, H. Schmid, de Wette mit F. H. Jacobi.

hat, sich selbst zu ironisiren. Ein Ausläufer hievon ist der moderne Pessimismus eines Schopenhauer und von Hartmann, der wenigstens theoretisch mit der Unlust an der Welt Ernst macht und dem nur noch das Nichts Gegenstand seiner Hoffnung ist.[1] Weit höher steht die Schule von Jacobi. Ihr liegt die Versöhnung in der Erhebung des Subjects in die ideale, göttliche Sphäre durch das Innewerden Gottes und des idealen, edeln Ich, das freilich den Dualismus zwischen Idee und Wirklichkeit nicht los wird und über den Wechsel zwischen dem Gefühl der Seligkeit und Unseligkeit nicht hinaus kommt um der nicht überwundenen Dissonanzen willen, nicht bloß des sittlichen, sondern auch des intellectuellen Lebens. Dem historischen Christus und seinem Werk weiß die Schule von Jacobi und Fries fast nur eine symbolische Bedeutung abzugewinnen.[2]

4. Die Umwendung von den subjectivistischen Versöhnungstheorien.

(Von 1800 bis zur Gegenwart.)

§ 118.

Nachdem die einseitige Subjectivität zur Anerkennung der Nothwendigkeit zurückgelenkt hatte, nicht nur mit sich, sondern auch mit Gott in Einheit zu kommen, lebten die Versöhnungstheorien der alten Kirche wieder auf, nur daß jetzt das reformatorische Princip des bußfertigen Glaubens sich dahin geltend machte, neben dem objectiv in Christus Gewonnenen auch für die subjective Seite des Versöhnungsprocesses den erforderlichen Raum zu schaffen. Aber so lange nur das Uebel physischer oder logischer Art oder nur die Sünde als das zu Ueberwindende betrachtet wird, nicht aber die Schuld gegenüber der göttlichen Gerechtigkeit, so lange ist die vom christlichen Glauben und der heiligen Schrift geforderte Fortbildung (§ 113. 116) der reformatorischen Lehre nicht möglich.

[1] Seine neuesten Schriften nähern sich theilweise mehr der Hegel'schen Versöhnungstheorie. Vgl. A. Dorner Stud. u. Kr. 1881. 1.

[2] Nach de Wette ist Christi Tod Symbol der göttlichen Versöhnung und zeigt den Ernst Gottes in der Vergebung. Auch Ständlin und Tiefstrunk reden von einer symbolischen Bedeutung desselben.

1. Wenn es bloß auf Versöhnung des Menschen mit sich selbst oder mit der Umgebung, statt mit Gott ankäme, so wäre die Versöhnung gar keine religiöse Frage. Der subjective Idealismus verleugnet in mannigfacher Weise das Bedürfniß der objectiven Gottesgemeinschaft, höchstens theilweise Jacobi ausgenommen, der übrigens auch mehr nur das Bedürfniß des Menschen, Gottes inne zu werden, berücksichtigt, aber nicht ebenso das Bedürfniß, gemeinschaftstiftender Thaten Gottes sich zu erfreuen. Die Umwendung nun vom subjectiven Idealismus, die überhaupt den Anfang unseres Jahrhunderts charakterisirt, zum Verlangen nach wahrer Objectivität, ließ in Gott wieder das wahre Sein und das höchste Gut erkennen, was für unser Dogma die Wirkung hatte, daß eine Versöhnung nur subjectiver Art als ungenügend erkannt und auf die Herstellung der Einheit mit Gott das Hauptgewicht gelegt wurde, wovon alles Andre abhängen muß. So bilden *Schelling* und *Hegel* einen Wendepunkt zu einer unserem Dogma günstigeren Geistesrichtung. Aber damit war freilich nur eine Vorbedingung, noch nicht die Sache gewonnen.

Die pantheistischen Systeme der neueren Zeit reden zwar zunächst nur von einer Art Versöhnung in dem Proceß des *göttlichen Lebens*. Dieses trete aus seiner ewigen Einheit oder Identität mit sich auseinander in den Gegensatz, in das Andersſein zur Erschaffung der Welt, welche Natur und Geist ist: aber das Dritte sei seine Rückkehr aus dem Gegensatz in sich selbst durch den Geist, der in seinem Andersſein sich selbst ergreife und wieder mit sich zusammenschließe. Da diese Systeme Gott unmittelbar auch als das Wesen oder als die Wahrheit des Menschen setzten, so fixirten sie diesen Proceß im göttlichen Leben auch nach seiner subjectiven Seite und erörterten, wie es zum Bewußtsein der Versöhnung in uns komme?[1] Da wird nun gesagt: Der Mensch ist *an sich* mit Gott eins, denn er ist göttlich nach seinem Wesen, nur

[1] Hegel Relig. Philos. II, 191. 218. Gott ist ein Proceß; er ist 1. an und für sich in seiner Ewigkeit, 2. er geht über in sein Andersſein zur Erschaffung der Welt, welche Natur und Geist ist. An die Diremtion schließt sich 3. die Rückkehr in sich, die Versöhnung. Der Geist unterscheidet sich von sich und schließt sich wieder mit sich zusammen. Diese Theorie will Trinitätslehre, Kosmogonie, Ponerogonie und Soteriologie zugleich sein. Der Proceß fällt in das göttliche Leben. Der Philosoph erkennt ihn und durchlebt ihn.

aber weiß er es zunächſt nicht; ſein Bewußtſein iſt vielmehr mit ſeinem Weſen entzweit, und er iſt ſo ſich ſelbſt entfremdet. Aber kommt er zum Wiſſen ſeiner an ſich ſeienden Einheit mit Gott, ſo iſt die Entzweiung gehoben, ſo hat er die Verſöhnung und weiß Gott als ſeinen Vater, ſich als ſeinen Sohn. Chriſto kommt die Stelle zu, daß er der erſte ſelbſtbewußte, ſeines göttlichen Weſens gewiſſe und freie Menſch iſt. Und dieſes Bewußtſein von Gottes Vaterſchaft und der Menſchen Sohnſchaft hat er als frohe Botſchaft verkündigt. [1] Hienach hat Chriſtus das Bewußtſein der Verſöhnung dadurch in der Menſchheit entzündet, daß er lehrte: Gott ſei ewig verſöhnt. Eine Erwerbung der Verſöhnung durch Chriſtus iſt ſo nicht nöthig. Die Einheit Gottes und des Menſchen iſt hier als ſubſtantielle, unzerſtörbare gedacht; es ſoll zur Verſöhnung nur nöthig ſein, ſie zu wiſſen. Aber da die bloße Berufung auf die ſubſtantielle Einheit mit Gott von ethiſchen und religiöſen Forderungen, wie von Schuldbewußtſein abſieht, ſo kann ſolche Theorie dem erwachten Bewußtſein der Sünde und Schuld nicht Frieden geben, ſondern nur das Bedürfniß der wahren Verſöhnung erſticken. Es liegt ein Indifferentismus gegen den Unterſchied der guten und böſen Wirklichkeit darin, wenn wir von dieſer nur auf das Weſen verwieſen werden, das im beſten Fall bloße Möglichkeit iſt, mit der das heilige Geſetz Gottes nicht vorlieb nimmt. Dieſe Theorie geht ferner für die Verſöhnung nur auf eine Aenderung des Bewußtſeins, nicht des Seins der ganzen Perſon in ſittlicher und religiöſer Hinſicht aus. [2]

2. Auf die Nothwendigkeit der Ueberwindung der Sünde legen die meiſten Neueren ein Gewicht und ſuchen dabei für Chriſtus eine eingreifende Bedeutung. Aber in ſehr verſchiedener Weiſe. Einige [3]

[1] So z. B. Marheinecke, Grundlehren d. chr. Dogm. 1827. S. 227 ff. Biedermann a. a. O. S. 675—688. Baur, Gnoſis 1835. S. 700 ff.

[2] Biedermann will dieſen Proceß auch als ethiſchen und religiöſen, nicht bloß intellectuellen vgl. § 866, aber da er die menſchliche Seite nicht als receptiv für die göttliche Mittheilung, ſondern als unmittelbar göttlich behandelt, ſo wird er doch wieder zu einer Selbſterlöſungstheorie geführt. Und bei dieſer ſpielt das Intellectuelle, die Ueberwindung der Stufe der Vorſtellung durch den Begriff oder das wahre Bewußtſein wieder die Hauptrolle; ſ. u.

[3] So Menken, Rud. Stier, Edward Irving, Stroh: „Gott Vater, Sohn und h. Geiſt“ S. 48—51. Von exegetiſcher Seite kommt Holſten in Beziehung auf die pauliniſche Lehre zu ähnlichem Reſultat.

denken die Sünde als eine objective, im „Fleische" hypostasirte Macht, die Christus mit der menschlichen Natur habe annehmen müssen, um im Tod das sündige Fleisch opfernd die menschliche Natur umzugebären, sie durch seine Person unsündlich zu machen und rein und heilig darzustellen. Durch die verbotene Frucht vom Giftbaume ist nach Menken die menschliche Natur corrumpirt, physisch und psychisch. Dieses Gift ist Princip der Sünde, uns ohne unsere Schuld beiwohnend. Christus hat es aus der menschlichen Natur wieder entfernt durch seinen Tod, der eine Umgeburt des menschlichen Fleisches war, nachdem er allen Reizen Satans in den bösen Hang einzuwilligen, widerstanden. Wer Christus im Glauben aufnimmt, nimmt das Princip der Läuterung und Reinigung auf. So komme Christi Tod vermöge seiner mystischen Lebensgemeinschaft mit uns (durch den Glauben) auch uns zu gute. Hiernach hätte aber Christus zunächst zu eigener Entsündigung und Heiligung zu sterben gehabt;[1] die Frucht seiner Heiligung aber durch seinen Tod wäre, daß er auch für uns das Princip der durch ein Sterben vermittelten Heiligung und dadurch der Versöhnung ward. Aber wie hier ein physischer Begriff von Sünde waltet, als stürbe sie durch den leiblichen Tod, als wäre das Fleisch substantiell Sünde, so führt das auch zu einer physischen Erlösungstheorie, als ob eine heilige Leiblichkeit anstatt des Pneuma, das sich an die bewußte, wollende Person mittheilt, uns entsündigen und heiligen könnte. Von Schuld und Strafe wird dergestalt abgesehn, daß als selbstverständlich angenommen wird, die Versöhnung und Rechtfertigung könne und wolle Gott dem im Princip Geheiligten geben und wahre Heiligung könne vor der Sündenvergebung stattfinden. Nicht anders würde die Sache, wenn, wie Andere wollen, zu den Theorieen (§ 115) zurückgegriffen würde, die in der Macht Satans Dasjenige sehen, was durch die Versöhnung zu beseitigen sei.[2] Nicht auf Ueberwindung Satans als einer äußeren

[1] Stroh a. a. O. S. 51: Christi Tod am Kreuz ist eine Vernichtung der Sünde bis in ihre Wurzel und in ihren Sitz hinein; also nicht ein Erleiden der Sündenstrafe, nicht eine Bezahlung des Sündensoldes, nicht der Tod eines Sünders noch eines durch Zurechnung an der Stelle des Sünders stehenden, leidenden sterbenden Gerechten.

[2] Dem nähert sich, wie v. Hofmann (s. u. S. 586), auch Frank, Syst. d. chr. Wahrh. II, S. 153 und Theol. der Concordienformel II, 45., wenn ihm das Hauptgewicht im

Macht kann es zunächst ankommen, sondern auf Lösung des Bandes, wodurch die Menschen mit Satan verknüpft sind, und das ist die Schuld. Auf diese muß sich direct der Versöhnungswille Christi beziehen, nicht bloß indirect oder so, daß sich Christus dem durch die Schuld der Menschen zugezogenen gerechten Strafzustand derselben, d. h. dem Tode unterzog, über den Satan kraft göttlicher Ordnung Gewalt erhalten hatte (Hebr. 2, 14). Würde auch Satan vernichtet oder sein Recht aufgehoben, den Tod über die sündige Menschheit zu verhängen, es bliebe aber unsere Schuld ungesühnt, so wäre doch die Versöhnung nicht da; es könnte doch Gott nicht um Christi willen die Menschheit, die er nur in Langmuth trug, nun als versöhnte anschauen. Denn Gott hat unmittelbar Beziehung zu jedem Menschen, seine Gerechtigkeit zu Sünde und Schuld, nicht erst durch Satan. Das göttliche Werk der Versöhnung weiß das Band, das die Schuld zwischen uns und Gottes strafender Gerechtigkeit knüpft, so zu lösen, daß dieses Band selbst in ein Band der Liebesgemeinschaft verwandelt wird.

3. Eine neue Bahn hat auch in unserer Lehre Schleiermacher eröffnet: seine Grundanschauung ist die einflußreichste in der neueren Zeit geworden, obwohl sie von der göttlichen Gerechtigkeit fast gänzlich für das Versöhnungswerk absieht, auch um seiner Gotteslehre willen jede Einwirkung auf Gott streng abweist.[1] Da in Christus das Gottesbewußtsein zum vollkommenen Sein Gottes geworden ist, so ist in ihm nicht bloß persönliche Heiligkeit und dadurch auch ungetrübte Seligkeit, sondern er hat auch Kraft und Beruf, die Menschen in die Gemeinschaft seiner Heiligkeit und Seligkeit zu ziehen und dadurch zu erlösen und zu versöhnen, nicht auf magische Weise durch einen rein objectiven Vorgang, vielmehr gehört Glaube dazu, damit wir der Heiligkeit und Seligkeit theilhaft werden. Ebensowenig ist aber der Sache genügt, wenn die erlösende Thätigkeit Jesu auf das prophetische Amt reducirt wird, auf seine Lehre und sein Vorbild. Das nennt er die empirische

Versöhnungswerk auf die „Entmächtigung" Satans fällt. — „Für den Sündlosen," sagt Frank in der letzteren Stelle, „gab es keine andere Form, in welcher die Strafe für der ganzen Welt Sünde auf ihn gelegt werden konnte, als indem auf ihn gelegt ward die Tyrannei Satans, in welcher alles Uebel und alles Leid der Welt beschlossen ist." Mit Recht tadelt das Philippi IV, 2. 136 f.

[1] Der christl. Glaube §§ 100—104. II, S. 94 ff. 102 ff. 128—148.

Ausweichung, entsprechend der ebjonitischen Auffassung der Person Jesu, weil sie die Hauptsache doch auf Selbsterlösung stellen muß. Wie denkt nun Schleiermacher, nach Ausscheidung dieser Irrthümer das Versöhnungsamt Christi selbst? Da ist zuerst vortrefflich und fruchtbar, wie er Christi hohepriesterliche Gemeinschaft mit den Menschen darstellt. Wollte Christus sich wahrhaft betheiligen an dem Leben der Menschen, so mußten ihn auch die Leiden treffen, die jedem sündigen Gemeinwesen als Uebel beigeordnet sind.[1] Ja, je tiefer er die Sünde durchschaute, je eifriger er sie bekämpfte, desto mehr mußte auch die Macht des Bösen auf ihn eindringen und so litt er nicht bloß in seinen letzten Tagen, sondern während seines ganzen Lebens durch die Sünde der Menschen. Aber in seinen letzten Tagen that sich die Tiefe der Leiden für ihn auf, wo die beiden Repräsentanten von der Welt Sünde, der heidnischen und der jüdischen sich gegen ihn kehrten und gleichsam verschworen. Es war aber nicht sowohl sein persönliches durch die Sünde der Welt ihm bereitetes Leiden, das er schmerzlich empfand, sondern dieses Leiden wird erst recht verstanden, wenn es als seine That erkannt wird: und hier bekommt für ihn der thuende Gehorsam Christi seine Stelle. Denn sein eigentliches Leiden war, daß ihm sein äußeres durch die Sünder verursachtes Leiden wie in einem Reflex die Tiefe und den Umfang der Sünde darstellte und sein Mitgefühl aufs Stärkste bewegte. Dieses Mitgefühl, aus der Energie seiner Liebe stammend, führt ihn in unsere unselige Gemeinschaft, um sie in eine heilige und selige umzuwandeln. Dieses Mitgefühl constituirt das eigentliche hohepriesterliche Thun Christi im Unterschied vom prophetischen und königlichen Amt. Es hat die Kraft, uns in die Gemeinschaft der Heiligkeit und Seligkeit Christi zu ziehen, nachdem er in seinem Mitgefühl sich in unsere Gemeinschaft hatte ziehen lassen. Der Lehrer und Prophet bleibt außer dem Schüler als sein Vorbild, aber Christus als Hoherpriester zieht uns in seine Gemeinschaft durch sein Mitgefühl mit uns, in welchem er unsere Sünde und ihr Elend fühlt, aber auch deren Macht sich an ihm selbst brechen läßt. An dieser seiner hohenpriesterlichen mit solcher Kraft der Anziehung ausgestatteten Liebe hat Gott Wohlgefallen, und indem er uns nun schaut in dieser, durch Glauben auch unsererseits gesetzten

[1] a. a. O. S. 136 f.

Vereinigung mit Christus, so macht Christi Person auch uns zu Gegenständen des göttlichen Wohlgefallens und stellt uns rein vor Gott dar. Gott hat beschlossen, alles Heil uns durch Christi Vermittelung zukommen zu lassen und schaut uns in Christo an, der also unser Stellvertreter ist. Auch das königliche Amt ist nach Schleiermacher von dem hohenpriesterlichen unterschieden; von ihm geht unsere persönliche Heiligung und die Stiftung der Gemeinschaft aus. — Aber obwohl nach Schleiermacher der Antheil an Christi Seligkeit durch den Antheil an Christi Heiligkeit objectiv bedingt ist, so haben wir doch nach ihm nicht dadurch, daß wir uns als schon heilig wissen, sei es auch nur principiell, das Bewußtsein der Versöhnung. Denn sollte das Bewußtsein unsrer Versöhnung uns erst aus dem Bewußtsein unsrer Heiligkeit resultiren, die stets unvollkommen ist, so würde jenes stets unvollkommen und schwankend bleiben müssen. Vielmehr hat die Versöhnung und das Bewußtsein von ihr die Sicherheit darin, daß Christus mit uns ist und wir mit ihm in Gemeinschaft stehen.[1] Um Christi willen darf der Glaube die gegenwärtige Sünde wie nicht seiend, die künftige vollendete Heiligung als schon gegenwärtig behandeln. Hienach ist Christi hohepriesterliches Mitgefühl, das in seinem Leiden zur vollkommensten Darstellung kommt, der Gipfel seiner erlösenden Thätigkeit, wodurch wir frei von Schuld und Strafbewußtsein werden; denn es hat die Kraft, in seine Gemeinschaft zu ziehen. Nur in der Gemeinschaft seiner Leiden kann seine Seligkeit mitgefühlt werden, indem uns aus dem Sichversenken des Geistes in seine Leiden am meisten das Bewußtsein davon, wie Gott in ihm war, also seiner Heiligkeit und Seligkeit aufgeht, eben damit aber auch die Mittheilung von beiden an uns sich vollziehen kann. — Unleugbar ist hier eine innige, lebensvolle Anschauung von Christi hohepriesterlichem Amt, verglichen nicht nur mit dem Rationalismus, sondern auch dem Supernaturalismus jener Zeit. Durch die biblische Lehre von Christi Mitgefühl und Lebensgemeinschaft mit uns sucht er das Starrgewordene im christlichen Dogma wieder flüssig zu machen. Nitzsch hat das noch weiter so ausgebildet, daß er Christi Leiden und Tod als Bußprincip für die Welt, als Gericht über die Sünde darstellt, die dadurch ihr Innerstes hat offenbaren müssen, daß sie den

[1] a. a. O. S. 133.

Heiligen tödtet, der aber durch seine reine Person für Gott als Gewähr dafür dasteht, daß die die Sündenvergebung in Christi Gemeinschaft Empfangenden auch werden seiner Heiligkeit theilhaft werden. Was Schleiermachers Theorie noch fehlt, das hängt mit seiner Gotteslehre aufs engste zusammen. Mit dem Uebergewicht der Allmacht über die Gerechtigkeit in Gott bleibt weder für die Schuld, noch für die strafende Gerechtigkeit die genügende Stelle.

Als Grund für die Voranstellung der erlösenden Thätigkeit vor der versöhnenden gibt Schleiermacher an, daß sonst nicht zuerst auf das Böse als solches, sondern sofern es Quelle von Uebel ist, geblickt und zuerst vom Uebel Befreiung gesucht würde. Allein das Verlangen nach Versöhnung ist nicht eudämonistisch, sondern ist Verlangen nach Befreiung von Schuld, und das ist etwas eminent Sittliches. Ferner nach II S. 107 sind ihm magisch diejenigen Auffassungen der versöhnenden Thätigkeit, welche die Mittheilung der Seligkeit Christi unabhängig machen von dem Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft mit ihm. Aber magisch kann es nicht heißen, wenn Christus als Versöhner zuvorkommend mit uns die Gemeinschaft anknüpft, ohne daß sofort wir sie erwidern. Im Gegentheil wäre es magisch, wenn wir vor Tilgung der Schuld schon Christi Gemeinschaft genießen sollten. Gott kann um der Gemeinschaft Christi mit uns willen mit Wohlgefallen auf uns schauen, wie denn Christi hohepriesterliche Leistung schon in sich und nicht erst durch unsern Glauben einen Werth für Gott hat.

Mit Schleiermacher ist theilweise verwandt die Ansicht Hofmanns.[1] Die kirchliche Theorie nennt er ein selbstgeschaffnes Mysterium, Versöhner ist ihm Christus dadurch, daß er sich als den Gerechten gegen das Aeußerste, was die Sünde und Satan wider ihn vermochte, bewährt hat. Durch diese Selbstbewährung habe Christus den Satan besiegt und ein Verhältniß hergestellt, das nicht mehr durch die Sünde von Adam, sondern durch die Gerechtigkeit des Sohnes bestimmt wird, d. h. einen heiligen, gottgefälligen Lebenszustand. Diese heilige Gerechtigkeit, die auch Leidensgehorsam war, bringt Sühne nicht als Strafleiden, sondern weil er die dem göttlichen Gesetz entsprechende Forderung — die Heiligkeit erfüllt — und so die gottgefällige, die Sünde gutmachende Leistung vollzogen hat. Sofern auch wir das-

[1] Schriftbeweis I. Schutzschriften s. o. Literatur.

selbe Princip der Heiligkeit, das er in vollkommener Selbstbewährung dargestellt, durch den Glauben an ihn in uns aufnehmen, dürfen auch wir uns als gottgefällig und versöhnt ansehen. Also durch wenigstens principielle Heiligung haben wir Versöhnung. Daß Christi persönliche Selbstbewährung ihn als den Gerechten, Heiligen darstellt, ist richtig, gehört aber zum prophetischen Amte; für das hohepriesterliche ist damit noch nichts ausgesagt. So ist v. Hofmann hinter Schleiermacher zurückgeblieben. Er zieht auch nicht einmal das hohepriesterliche Mitgefühl Christi in Betracht. Mit Schleiermacher hat er nur gemein die mystische Vereinigung mit Christus durch den Glauben; sowie, daß er in Gottes Anschauung Christus stellvertretend für unsre Heiligkeit sein läßt. Aber keineswegs ist ihm Christi Stellvertretung eine That Christi oder das Mittel, das uns antreibt, den Christus für uns zum Christus in uns zu machen.

Die Controverse, die sich gegen ihn erhob,[1] hat der Glaubenslehre keine wesentliche Frucht gebracht, da seine Gegner fast nur die kirchliche Lehre vertraten ohne die Schwierigkeiten, die sie übrig ließ, zu überwinden. Namentlich ließen sie es an einer eingehenden Untersuchung der Begriffe: Gerechtigkeit, Strafe, Sühne, fehlen. Philippi und Thomasius setzen die Gerechtigkeit und Liebe in Gott selbst in einen Gegensatz, statt in Unterschied und verlieren so eine oberste Einheit. Philippi verbindet damit unbefangen den andern Satz, daß die göttlichen Eigenschaften nicht objectiv, sondern nur für unser endliches Denken verschieden seien.[2] Er will auch Christi Leiden als Strafleiden im engsten Sinne angesehen wissen, stellvertretender Art allerdings, aber so, daß wir auf Grund desselben Vergebung zu fordern ein Recht haben. Er streift hart daran, Christi Leiden unter das Jus talionis zu stellen (s. u.) und Christi Person mit den zu Strafenden einfach zu identificiren.[3] Andere, wie Schöberlein, gehen von der Liebe

[1] Von Seiten Philippi's, Thomasius, Harnack u. A. s. o. die Literatur.

[2] Philippi IV, 2. S. 44 f. s. o. I. 177.

[3] IV, 2, S. 38. S. 41. Nach S. 28 ff. ist die Sünde der Versuch der absoluten Vernichtung Gottes des Unendlichen selbst, Deicidium, sie ist daher eine unendliche Schuld, die nur durch das über den Unendlichen selber verhängte unendliche Strafleiden des absoluten Todes in absoluter Weise konnte gesühnt werden. An Thomasius, der ein stellvertretendes, sühnendes Strafleiden annimmt,

als oberster Einheit aus, aber weil sie in ihr nicht die Selbstbehauptung und Selbstmittheilung unterscheiden, gewinnen sie für die Gerechtigkeit keine sichere Stelle.

4. Zwei Juristen haben sich mit diesen Begriffen näher beschäftigt, Göschel und Stahl.[1] Göschels Hauptgedanke ist: Gerechtigkeit und Liebe bilden in keiner Weise einen Gegensatz. Die Strafe ist ein Ausfluß der väterlichen Liebe, ein allerdings nothwendiger Gegendruck gegen den rechtswidrigen Willen, um ihn zur Umkehr zu bringen. Aber der strafende Richter darf selbst nicht ohne Liebe gegen den Verbrecher sein; er muß seine Schuld und Sünde mitfühlen. Solche Theilnahme, je reiner, rückhaltloser sie ist, hat desto mehr die Kraft, des Sünders Herz zu beugen und zu bessern, eben dadurch aber der Gerechtigkeit die vollste Genugthuung zu geben. Trägt der Richter die Strafe im schmerzlichen Mitgefühl, so hat die gerechte Weltordnung daran eine Genugthuung. Christus hat dieses Mitgefühl aufs Reinste und Tiefste gehabt: wir werden versöhnt, wenn wir im Glauben ihm seinen Schmerz bußfertig nachfühlen. Das sind die Leiden, die Christus Kol. 1, 24 den Gläubigen als Rest, den sie tragen, übrig gelassen. Sein Gefühl unsrer Strafe müsse auf uns übergehen. Vergebung sei nicht Aufhebung der Strafe, sondern Krönung derselben; denn wahres Strafleiden — Gott genugthuend — habe die Vergebung in sich, weil es sühnendes Gefühl der Gerechtigkeit der Strafe sei, ohne das keine Vergebung möglich. — Aber da ist als die Strafe der Menschen das Schuldbewußtsein gedacht und dieses mit Absterben der Sünde, also mit beginnender Heiligung identisch. Und Christus ist hier als Richter vorgestellt, was dem N. T. widerspricht,[2] wenn auch der

tadelt Philippi S. 234, daß er nur einen Leidensgehorsam zur Versöhnung für nöthig ansehe, nicht auch den thätigen Gehorsam beiziehe. Ueber Sartorius, Geß, Weber vgl. Philippi S. 238 ff.

[1] Göschel, zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen. 1832. Th. 1. S. 468—494: Das Strafrecht und die christliche Lehre von der Satisfaction. Stahl, Fundamente einer christlichen Philosophie. 1846. Abschn. 2. Cap. 6: Die Gerechtigkeit und die Strafe. Cap. 7: Die Sühne.

[2] Joh. 3, 17. 12, 47. Der Erlöser ist zunächst nicht zum Gericht gekommen. Vom Richter wäre hier nur dann zu reden, wenn lediglich die göttliche Seite in Christi Person für die Versöhnung in Betracht käme.

Richter mitleidend gedacht ist. Christi Leiden aber ist nach Göschel nur Bußprincip.

Anders Stahl. Er läßt mit Recht in Gott Gerechtigkeit und Liebe nicht getrennt sein, aber verlangt der Sünde gegenüber in der Welt getrennte Offenbarung beider. Die Gerechtigkeit, lehrt er, hat die Gültigkeit der gottgesetzten sittlichen Weltordnung, und damit Gottes Herrlichkeit oder Oberherrschaft aufrecht zu erhalten durch Schutz dieser Ordnung und durch Vergeltung. Der Sünder nun ist ein Empörer, leugnet factisch Gottes Oberherrlichkeit. Dem gegenüber muß Gott sich als den Herrn offenbaren, das geschieht durch Gebrauch seiner Allmacht, die dem Sünder die Macht, die physische Kraft entzieht und so sein Nichts offenbart. Diese vergeltende Gerechtigkeit stellt die Herrlichkeit der sittlichen Weltordnung her, jedoch nur physisch, durch Gewalt und äußerlich, nicht aber durch Umwandlung des rechtswidrigen Willens. Die Gerechtigkeit der sittlichen Weltordnung, fährt er fort, kann aber auch befriedigt werden auf innere Weise; die Herrlichkeit Gottes kann auch durch Sühne hergestellt werden. Die erste Form der Genugthuung, die Strafe kann freilich nur der Schuldige übernehmen. Die Sühne aber auch ein Unschuldiger, um dadurch den Sünder zur Umkehr zu bringen, zur innern Anerkennung der Herrlichkeit Gottes und seiner sittlichen Ordnung. Christi Leiden nun war nicht ein Strafleiden, aber eine Sühne für die Weltordnung, die gerade der Unschuldige besser darbringen kann. Es war ein uns zu gut übernommenes sühnendes Liebesleiden. Diese Theorie hat viele Aehnlichkeit mit der des Anselm, wie Philippi richtig sieht. Einerseits soll die Strafe für das Vergangene nothwendig sein und die Tilgung der vergangenen Schuld vom Gesetz gefordert werden, wie Buße und Anerkennung der Majestät des Gesetzes für die Zukunft. Andrerseits wird der Sühne keine Beziehung zur strafenden Gerechtigkeit gegeben, sondern das Sühnende soll in der neuen Anerkennung der sittlichen Weltordnung für die Zukunft liegen und der Strafe soll die Sühne substituirt werden.

Verwandt mit Göschel sind die Gedanken, welche der Engländer Dr. W. Simon vorgetragen hat.[1] Die Versöhnung sei nicht als Selbst-

[1] In der Zeitschrift Expositor Nov. 1877 in der Abhandlung Atonement and Prayer.

erlösung, sondern lediglich als Werk Gottes in uns zu denken. Denn 2 Kor. 5, 18 heiße es: Gott versöhnte die Welt mit ihm selber. Es verhalte sich mit dieser Versöhnung ähnlich wie mit dem Gebot. Wenn wir uns innerlich hülflos fühlen und Gott um Hülfe bitten, gibt er seine Kraft zur Erfüllung seines Gebotes. So gibt er sich selbst das, was er fordert. Er erfüllt durch uns das, was unsre Pflicht gegen ihn ist; so vertritt er unsre Stelle. Aber Gebot Gottes gibt es nicht bloß zum Thun, sondern auch zum Leiden. Denn es ist normal und Gottes Wille, daß wir leiden für die Sünde (Strafe.) Wir könnten aber die Leiden, die nach göttlicher Ordnung gerecht wären, nicht tragen. Wie nun Gottes Geist stellvertretend in uns wirkt, um Gottes Gebot zu genügen, so ist es auch mit dem Leiden. Gott kann auch in uns leiden, die Strafe tragen, die wir nicht tragen können. Alle Hülfe für einen Leidenden, zumal moralisch Leidenden, ist nur durch Mitleiden möglich. Wo wir ein mitleidiges und doch starkes Herz wissen, das uns leiden lehren kann, da wird in uns der Sinn und Muth, gottgefällig zu leiden, erweckt. Das haben wir an Gott, und so ist Gott Bürge für die rechte Weise des Leidens. Wir können auch für einander leiden, jedoch nur äußere Leiden für andere tragen, nicht aber die innere Bürde. Dagegen ist es Gottes Vorrecht, auch spirituale Bürden uns zu erleichtern. Jedoch ist es ein ethisches Gesetz, auch für Gott, daß er Sündern nur um den Preis zur Versöhnung helfen kann, daß er mitleidet, daß er unsre Bürde auf sich nimmt, unsre Sorge und unsern Kummer theilt: aber da er Gott ist, ist er auch ihrer mächtig uns zu gut (Röm. 8, 25). Er kann unsre Strafe tragen, sie als die unsrige ansehen und anrechnen, ja er erreicht, daß auch wir in ihm sie tragen. Er ist durch sich, durch die ethische Nothwendigkeit in ihm gebunden, den spiritualen Schmerz als gerechten Schmerz zu bezeichnen. Die Vergebung wäre frivol, ja keine Vergebung, die das fordernde oder richtende Gesetz aufhöbe. Simon will nicht bloß den Menschen Jesus leiden lassen, sondern auch den Logos. Wie das ohne verwerflichen Anthropopathismus möglich sei, erörtert er nicht näher, will aber keinen Selbstverlust der Gottheit für die Entstehung der Person Christi, noch eine Vertauschung seines Ich mit den Menschen.[1] Das Mitleiden, soweit es Beweisung der Liebeskraft ist,

[1] Diese Gedankenreihe erinnert an die Worte von Sartorius die heilige

kann als Gottes unwürdig nicht bezeichnet werden, was mit Recht Frank ausführt.[1] Dagegen liegt ein andrer Einwurf nahe. Diese Theorie führt nur zu einem Leiden Gottes in uns zur Sühne, aber nicht zur Nothwendigkeit eines gottmenschlichen Leidens. Der historische Christus bringt uns hier nur das Wissen von Gottes mitleidigem und doch starkem Herzen.

Die Grenze des Zulässigen in Bezug auf göttliches Leiden überschreitet Bushnell, wenn er sagt: Wir können erst ganz vergeben und vergessen, wenn wir dem Feind auch wohlgethan haben. So sei es auch bei Gott. Erst nachdem er für uns gelitten, sei in seinem Herzen volle Vergebung, sei gleichsam sein Herz frei. — Daß erst das göttliche Wohlthun Gott mit uns ganz versöhne, (nicht bloß ganz versöhnt zeige) ist ein innerer Widerspruch. Denn eine Liebe, die dem Feinde wohl thut, ist mehr als Verzeihung, muß also gewiß schon vergebende Liebe gewesen sein. Gewiß wirkt Wohlthun gegen Feinde wie feurige Kohlen auf dem Haupt, ist mehr als Alles geeignet, den Feind umzustimmen, zur Anerkennung seiner Schuld geneigt zu machen: also in Anwendung auf unser Dogma: den Menschen mit Gott zu versöhnen. Aber das liegt bereits auf dem ethischen Boden, gehört zur Anwendung oder Verwerthung der zuvorkommenden Liebe für unsre Heiligung, und damit ist nicht erklärt, wie unbeschadet der göttlichen Strafgerechtigkeit Gott Sündern sowohl vergeben als wohlthun kann. — Das ist gewiß — und damit kommen wir auf die Ansicht von Göschel und Simon zurück, daß Gott mit Abscheu die Sünde anschaut, sie nicht ohne Weiteres vergeben kann, ja auch seine Liebe nicht walten lassen darf, ohne daß sie die Gerechtigkeit des Strafzustandes anerkennt, also den Schmerz über die Sünde als gerecht bejaht und seine Theilnahme ihm zuwendet. Aber hier, wenn irgendwo, ist Christi Menschheit beizuziehen. Denn sähe man von ihrem Eingehen in unsere Unseligkeit ab, so ginge die Hauptsache im Proceß der Versöhnung innergöttlich vor; aber dann hätte das Ganze etwas Doketisches. Denn da Gott auch als Logos wahrer Gott

Liebe I. Abschn. 3. Cap. 2. „Nur so kann Gott die Sünde vergeben, daß er sich selbst nichts vergiebt, daß, was er vergiebt, er selber trägt, und was er gebietet, selber vollzieht, wie es Jesus thut in seiner Knechtsgestalt, der durch Erfüllung des Gesetzes die Vergebung der Nichterfüllung möglich macht."

[1] Syst. d. chr. Wahrh. II, § 35.

ist, so folgt, daß da Gott nur von sich selbst die Huldigung für seine Gerechtigkeit neben oder in seiner Liebe verlangte, also lediglich von sich selbst die Genugthuung empfinge. Aber das würde die Menschheit Christi müßig oder zur Versöhnung entbehrlich machen. Sie wäre höchstens dazu da, den inneren, übergeschichtlichen Proceß der Versöhnung in Gott selbst zu zeigen, leistete aber nichts zur Verwirklichung der Versöhnung. Das wäre gegen die Mittlerschaft des Gottmenschen.

Ausführlich, aber in gar andrer Weise beschäftigte sich auch Ritschl mit dem Begriff der Gerechtigkeit. Die Darstellung und Erörterung seiner Ansicht hierüber ist für das Verständniß, wie für die Prüfung seiner Versöhnungslehre gleich sehr erforderlich. Bei dieser Prüfung wird unsere früher gegebene thetische Darlegung (I, § 24) zu verwerthen sein.

Gott ist nach ihm schlechterdings und ausschließlich als Liebe zu denken, der Alles darauf ankomme, den göttlichen Weltplan, d. h. das Reich Gottes, zu verwirklichen, das in der Freiheit der Menschen, d. h. ihrer Herrschaft über die Natur und in gegenseitiger Förderung der Glieder des Reiches bestehe. Die Gerechtigkeit Gottes sei nur die Folgerichtigkeit, womit Gottes Liebe für das Wohl der Reichsgenossen sorge. Von vergeltender Gerechtigkeit, zumal strafender, dürfe auf dem sittlichen und religiösen Gebiet keine Rede sein. Der Sinn, in welchem die Dogmatik das Wort Gerechtigkeit anzuwenden pflege, habe nur im öffentlichen oder staatlichen Recht seine Stelle[1] und sei auf sittlichem und religiösem Gebiet fremd, unverwendbar, was Ritschl durch eine Reihe von Gründen zu beweisen sucht,[2] die aber nichts weniger als treffend heißen können und großentheils ihn selber widerlegen. Mit den Socinianern tadelt er die herkömmliche Lehre, daß die Gerechtigkeit und Nothwendigkeit der Strafe in Gottes Wesen begründet sei: gehörte die Gerechtigkeit zum Wesen Gottes, so unterläge, sagt er, Gottes Wille dieser Gerechtigkeit als einer Naturnothwendigkeit. Aber vielmehr sei Alles unter den göttlichen Willen zu stellen, wie ja auch der Charakter sich nur in stetem Wollen und Handeln zeige.[3] Ritschl sieht nicht, daß aus demselben Grund, wenn er stichhaltig wäre, auch nicht von gött-

[1] Vgl. a. a. O. III, 211 ff.
[2] III, 211—225.
[3] Vgl. III, 213 f.

licher Liebe geredet werden dürfte, in der er doch selber Gottes Wesen sehen will; auch übersieht er, daß ein nicht durch das ethische Wesen Gottes bestimmter freier Wille lediglich Willkür wäre, also unethischer Art, eine bloße physische Kraft. — Für Gott und für das Reich Gottes, das sittliche Gebiet, fährt er fort, komme nur das Sittengesetz in Betracht, nicht das Recht. Denn das Recht beziehe sich nur auf die äußere Ordnung, auf das System von Handlungen, die den Zwecken eines bestimmten Staates dienen: es sei nur eine menschliche, staatliche Einrichtung für endliche Zwecke. Dagegen das Sittengesetz oder der göttliche Wille beziehe sich auf die innere Gesinnung und sei in der Forderung der Liebe zusammengefaßt, aber nicht als einer rechtlichen Ordnung. Es beziehe sich auf das System der Gesinnungen, Absichten und Handlungen, die aus dem allumfassenden Zweck des Reiches Gottes und aus dem subjectiven Motiv der allgemeinen Menschenliebe nothwendig folgen. Bei diesem Gegensatz zwischen dem Sittengesetz und dem öffentlichen Recht sei es daher ein Widerspruch, das Sittengesetz in Form des öffentlichen Rechtes zu denken. — Gewiß wäre es verfehlt, die Liebe als Dasjenige anzusehen, was der Staat durch seine Mittel, zu denen der Zwang gehört, zu erzeugen habe, oder sie dergestalt als Princip des Staates aufzustellen, daß er, statt mit seinen nach Art der Naturnothwendigkeit wirkenden Mitteln zu verfahren, alles der Freiheit der Liebe in den Einzelnen überließe. Er muß mit den Mitteln der vergeltenden Gerechtigkeit, wozu besonders Lohn und Strafe gehören, arbeiten. Aber dennoch wäre es weit gefehlt, wenn man deshalb sagen wollte, der Staat, Recht und Gerechtigkeit habe mit dem sittlichen Gebiet nichts zu schaffen. Recht und Gerechtigkeit sind selber sittliche Ideen, keineswegs bloß endlicher, vergänglicher Bedeutung; sie sind als negative Vorbedingung zum Vollbegriff des Sittlichen selber gehörig. Würde durch Identificirung des Rechtes mit der Liebe der Staat in seinem Wesen corrumpirt, so würde noch mehr durch Losreißung des Rechtes und der Gerechtigkeit von dem sittlichen Gebiet dieses letztere im Fundamente erschüttert. Eine Liebe, welche nicht die Gerechtigkeit in sich aufbewahrte, führte zur Indifferenziirung des Unterschiedes von Gut und Bös, würde zur schwächlichen, blinden Güte, und während sie vielleicht sich in göttlichen Höhen über allem Natürlichen und Endlichen zu be-

wegen wähnte, wäre sie zur eudämonistischen, also physischen Stufe zurückgefallen. Die Grundsätze Ritschl's würden dazu führen, das menschliche, staatliche Recht des sittlichen Gehaltes zu entleeren und zu entgründen. Gewiß sind die Ideen des Rechts und der Gerechtigkeit ergänzungsbedürftig, sie repräsentiren nicht das All der Sittlichkeit. Aber gleichwohl hat schon der Staat keinen so ignobeln Ursprung, daß er sich lediglich um endliche Interessen zu kümmern hätte. Indem er Gerechtigkeit handhabt, vertritt er seinerseits eine göttliche Idee; das harte, strenge Gerüste des Staates, der das erzwingbare, sittlich Nothwendige für das Gemeinwesen vertritt, ist unerläßlicher Schutz wie Schule der sittlichen Freiheit. Uebrigens umfaßt der Staat nicht einmal das ganze Gebiet der Gerechtigkeit, sondern nur das öffentliche der menschlichen Gesellschaft: so daß, gesetzt es wäre nachweisbar, daß das staatliche Recht mit der Sittlichkeit nichts zu thun habe, daraus noch nicht gefolgert werden dürfte, es habe die letztere mit dem Recht und der Gerechtigkeit überhaupt nichts zu thun. Und doch gestattet sich Ritschl auch diesen Fehlschluß, wenn er meint: ein Begriff von Gerechtigkeit, zu welchem Lohn und Strafe gehöre, habe im sittlichen Gebiet, im Reiche Gottes keine Stelle, sondern nur im Staate. Er führt dafür noch besonders folgende Gründe an. Dürfte man auch im sittlichen Gebiet von Strafe reden, so müßte nicht minder auch von Lohn geredet werden dürfen. Allein die Mittheilung des ewigen Lebens dürfe nicht als „Erwiederung" (Belohnung) der Beobachtung des Sittengesetzes hingestellt werden. Auch würde von der Zulassung des Lohnbegriffes in das Reich Gottes oder in das sittliche Gebiet die Folge *sein*, daß das Gesetz der Liebe, statt aus Liebe, die nicht nach Lohn fragt, um des Lohnes willen erfüllt werden wollte.[1] Es müßte da auch von einem Rechtsanspruch die Rede sein können und pharisäische Lohntugend wäre berechtigt. Wenn nun aber hienach auf sittlichem Gebiet der Begriff des Lohnes verwerflich sei, so sei auch der entsprechende Begriff der Strafe fallen zu lassen. Außerdem komme der Begriff der Strafgerechtigkeit erfahrungsgemäß mit sich in Widerspruch; denn Gerechte leiden, Ungerechte blühen. Endlich könne man kein äußeres Uebel nennen,

[1] III S. 214—219.

das als Strafe zu bezeichnen wäre; denn alle lassen sich als ein Gut, z. B. als Züchtigung ansehen und erst durch das Schuldbewußtsein, dieses Subjective, könne etwas zur Strafe (nämlich für das Gefühl des betreffenden Subjectes) werden, während an sich oder objectiv nichts Strafe sei. — Es ist richtig, daß die Liebe nicht Lohn verlangen darf noch verlangt; aber ein Fehlschluß wäre es, zu leugnen, daß sie in demselben Maße, als sie ihn nicht verlangt, des Lohnes desto würdiger und theilhaftiger werde. Lohnforderung würde nicht bloß gegen die Demuth und Dankbarkeit verstoßen, die alles Gute Gott zu verdanken sich bewußt ist, sondern auch einen egoistischen, eudämonistischen Sinn verrathen, der seinen Lohn dahin hat, eine Gesinnung, der nicht das Gute selber das Höchste und Selbstzweck wäre, sondern bloß Mittel für etwas Anderes, in Wahrheit Untergeordnetes. Aber so gewiß die Liebe als das Gebiet des positiv Guten höher ist, als das Gebiet des bloßen Rechtes, so ist doch keineswegs die vergeltende Gerechtigkeit ein Widerspruch gegen sie. Obwohl der Tugendhafte nicht auf Lohn gerichtet sein darf, — denn das gerade ist die nothwendige Probe der reinen, eines Lohnes erst werth machenden Tugend, daß man liebend gibt, „als empfinge man nicht wieder," so folgt doch Lohn, innerer oder auch äußerer, der Tugend so gewiß und nothwendig von selbst, wie der Schatten dem Körper nach, wenn sie nur erst da ist, d. h. wenn der Lohn nicht gesucht oder zum Zweck, für den die Liebe das Mittel sei, gemacht wird.[1] Das ergibt sich aus der harmonischen, schöpferischen Zusammenordnung des Sittlichen und des Physischen; dadurch erweist sich das Ethischgute als die oberste Realität, der die Macht beiwohnt, alles sich harmonisch zuzuordnen. Es ist eine Form des ethischen Doketismus (Spiritualismus), wenn Jemand die Natur und das geistige, sittliche Gebiet so aus einander reißen will, daß er unternimmt, gegen alles Physische den Gleichgültigen zu spielen.[2] Und nicht bloß in der göttlichen Welt-

[1] Matth. 6, 33.

[2] Das Verhältniß der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit zur Natur denkt Ritschl nicht bloß so locker als möglich, sondern leugnet ein solches Verhältniß und sucht schon seine Gotteslehre überhaupt darauf einzurichten. Ob Gott als Schöpfer (mithin allmächtig) gedacht werde, soll nach ihm für die Dogmatik gleichgültig sein, sie habe nur mit der causa finalis, nicht der causa efficiens zu thun: die Frage nach dem Weltgrund, ebenso die Welterkenntniß sei für sie gleich-

ordnung hat die Vergeltung als belohnende ihre nothwendige Stelle und zeigt die Zusammenordnung alles Natürlichen mit dem Sittlichen und seine Stellung als Mittel für dieses, sondern auch wir verführen unsittlich, wenn wir in unserem Verkehr mit Menschen nicht die Liebe erwiderten (freilich nicht bezahlten), überhaupt nicht auch von dem Gesetz der Gerechtigkeit uns leiten ließen. Aber allerdings für uns ist hier noch wichtiger die Behauptung des Rechts und der Wahrheit einer strafenden göttlichen Gerechtigkeit. Die Einwendung, daß die Erfahrung das Gegentheil dieser Gerechtigkeit zeige, ist schon oben behandelt (II. § 38, 3. 4), widerlegt sich aber auch durch die andre Einwendung Ritschls: „daß alle äußeren Uebel auch als Züchtigungen sich ansehen lassen," denn darin liegt, daß kein Frommer sich über göttliches Unrecht zu beklagen hat. Wenn aber gleich für den Christen die äußeren Uebel nicht mehr Strafe sind, was später zu begründen ist, so folgt daraus doch nicht, daß sie es nicht ursprünglich waren, oder daß diese Uebel in der Menschheit ihre Stelle hätten, wenn nicht die Sünde in ihr herrschte, welche Strafe und Züchtigung nothwendig macht. Der göttlichen, mit Allmacht bekleideten Vernunft kann, wenn sie sittlich freie Wesen schuf, das Recht der

gültig. Das absolute Abhängigkeitsgefühl von Gott als der causa efficiens wird von ihm als die selbständige Basis der Religion verworfen, der Glaube an Gott soll erst aus dem sittlichen Freiheitsbewußtsein abgeleitet also ein nur Secundäres sein, nämlich eine Hilfsvorstellung bilden; damit wir das Bewußtsein mehr werth zu sein als die ganze Welt, und den zuversichtlichen Muth zur Ausrichtung unseres Berufes aufrecht erhalten können (s. o. S. 381 f.). Auf die Widersprüche, in die er hiebei sich verwickelt, braucht kaum aufmerksam gemacht zu werden. Für die Zusammenstimmung der Natur und des Sittlichen, an welche zu glauben sittlich nothwendig ist, leistet ihm doch wieder die Vorstellung Gottes nur dadurch Bürgschaft, daß Gott die einheitliche Causalität (causa efficiens) der Welt ist. Während er ferner so spröde gegen die Natur thut, weiß er die Freiheit, also die Sittlichkeit des Christen, wo er sie zu zeichnen sucht, fast nur als Weltbeherrschung zu beschreiben. Die Religion aber nimmt ihm nur die Stellung eines Mittels für diese Freiheit ein. Daß sie auch, und zwar zuerst, Selbstzweck sei, wird von ihm nicht erreicht. In seiner Bekämpfung der strafenden Gerechtigkeit, welche auch die Natur als Mittel für sich verwendet, verfährt Ritschl so, als hätten wir nicht Eine Welt, in der auch das Natürliche dem obersten, das Natürliche und Geistige zusammenhaltenden Gesetz unterstellt ist, sondern als hätten wir zwei von einander unabhängige Welten, womit gerade geleugnet wäre, daß das Ethische die oberste Macht der Welt sei, das den Werth und das Schicksal ordnende Princip.

strafenden Gerechtigkeit nicht abgesprochen werden, ohne die sittliche Welt der Gefahr auszusetzen, dem Chaos anheim zu fallen. Gerade Gott als dem „Weltregenten," wenn ihm nicht die Allmacht fehlt, kommt es zu, Böse und Gute, Schuld und Unschuld nicht mit unveränderlich gleicher Liebe zu behandeln und dadurch den Unterschied zwischen Gut und Bös selber fraglich zu machen.[1]

Nach diesen Prämissen läßt sich zum voraus vermuthen, daß Ritschl nicht eine besondere Theorie über das göttliche Versöhnungswerk aufstellen kann, vielmehr der Kern des großen Werkes die Lehre ist, daß es keiner Sühne oder Genugthuung bedarf, weil es in Gott keine strafende Gerechtigkeit, wie in der Erfahrung keine Strafe (ausgenommen im Staate) geben soll. Ja es legt sich die Frage nahe: ob sich für ihn nicht auch der Begriff der Schuld und Strafwürdigkeit in bloß subjective Vorstellung auflöse, und ob er nicht vor Allem auch die sittliche Willensfreiheit leugne; denn allerdings erst damit hätte seine Bekämpfung einer strafenden Gerechtigkeit die abschließende Begründung gefunden, wenn im Menschen kein Vermögen wäre, sich moralische Schuld zuzuziehen. In der That ist Ritschl so verstanden worden. Prüfen wir denn seine Lehre über diesen Punkt der Reihe nach.

Das Problem der moralischen Freiheit nennt er zwar eine theologische Meisterfrage (III, 251), aber er wagt nicht, sondern vermeidet, eine eigene runde Antwort in Betreff ihrer zu geben,

[1] Weit treffender spricht sich Schweizer, Chr. Glaubenslehre II, 187 aus: Ganz entschieden steht uns die sittliche Eigenschaft über der natürlichen, dann die väterliche über der allgemeinen sittlichen, somit die Sphäre der Liebe, Gnade und Vaterweisheit über der heiligen Güte, Gerechtigkeit und allgemeinen Herrscherweisheit: nur kann die höhere Kundgebung Gottes der niedrigeren nicht widersprechen. Die gemüthsartigen Eigenschaften des Vaters sind eine Steigerung der sittlichen des Herrschers, d. h. die letzteren, wie namentlich die immer schon mit Gutsein geeinte weise Gerechtigkeit wird im Vater nicht beseitigt, nicht aufgelöst, sondern erfüllt, indem sie ein Moment wird, aufgehoben enthalten in der Vaterliebe, welche sündhaften Kindern gegenüber sich zur Gnade bestimmt. (Begnadigung aber ist Bejahung, nicht Leugnung der Schuld und Strafwürdigkeit.) Er tadelt mit Recht S. 184 die Meinung der Socinianer: Gott könne vergeben ohne alle Bedingung und Sühne. Freilich hindert ihn seine absolute Prädestinationslehre, dem historischen Werk Christi eine wirkliche Causalität zur Versöhnung Gottes zuzugestehen und bestimmt ihn zu gezwungenen Deutungen von Calvin, Maresius u. s. w. S. 173 f. 177 f.

weicht ihr vielmehr wieder aus, indem er auf die sog. reale oder theologische Freiheit ablenkt. Dafür, daß er die moralische Freiheit und objective Schuld leugnet, kann sprechen, daß er alle erfahrungsmäßig vorkommende Sünde als Sünde betrachtet wissen will, die aus der Unwissenheit fließe, mit welcher allgemein die menschliche Entwickelung anhebe, und daß er wohl viel von Schuldbewußtsein, aber nicht von objectiver, wirklicher, in der Erfahrung vorkommender Schuld redet, daß er im Gegentheil (III, 43. 67.) dem Begriff der Schuld Gültigkeit nur zugesteht, sofern die Sünde mit Schuldbewußtsein verbunden sei. Ja weil die erfahrungsmäßige menschliche Sünde Unwissenheitssünde sei, soll sie einer Sühne nicht bedürfen. Andrerseits aber will er den Willen doch bei dem Bösen betheiligt denken, sei es auch nur in Folge der menschlichen Unwissenheit (S. 40, 44). Ja er sagt: die endgültige Verschmähung des Christenthums, wenn sie vorkäme, was aber erfahrungsmäßig nicht zu constatiren ist, wäre eine wirkliche Schuld von einem Gewicht, das keine Sühne zuließe (S. 332—338). Freilich die Aussagen der letzteren Art sprechen noch nicht sicher für die Annahme wirklicher sittlicher Freiheit. Denn ist auch Wille bei Sünden der Unwissenheit, so ist es darum noch nicht freier Wille. Die Annahme einer wirklich vorkommenden endgültigen Verschmähung des Christenthums, welche Gegenstand des göttlichen Zornes und strafenden Gerichtes werde, würde ihn ferner in Schwierigkeiten und Widersprüche mit sich verwickeln, denn dem Menschen wäre damit ein Vermögen zugeschrieben, sich Strafe wie Schuld im ernstesten objectiven Sinne zuzuziehen und Gott Widerstand zu leisten. Ist aber dieses Vermögen, sich Schuld zuzuziehen, das doch nicht erst als Gabe des Christenthums von Ritschl kann bezeichnet werden wollen, dem Menschen einmal zugestanden, so ist das Recht verloren, von diesem Vermögen vor dem Christenthum gänzlich abzusehen und zu sagen: zwar die höchste unversöhnbare Schuld kann der Mensch sich frei zuziehen, dagegen keine kleinere noch heilbare, aber doch Versöhnung fordernde. Würde ferner gegenüber der Sünde des definitiven Unglaubens in Gott die Nothwendigkeit einer strafenden Gerechtigkeit (wenn auch zunächst und bis die endgültige Sünde da ist, einer „ruhenden" Gerechtigkeit) ernstlich anerkannt, so wäre es nicht minder eine Inconsequenz, zu sagen: Gottes vergeltende Gerechtigkeit

könne zwar die höchste Schuld mit ewigem Tode strafen, aber keine andre wenigstens mit milderer Strafe heimsuchen. Erwägt man dann weiter, daß seine ganze Erörterung über die Versöhnung sich auf der Bekämpfung einer strafenden Gerechtigkeit Gottes überhaupt und dem angeblichen Widerspruch derselben mit seiner väterlichen Liebe aufbaut, so wird man nicht von einer klaren und folgerichtigen Lehre über Strafe, göttliche vergeltende Gerechtigkeit, moralische Freiheit und Schuld bei Ritschl reden können. Und das wird auch durch die zusammenfassenden Worte nicht gebessert: „Die christliche Weltanschauung „beurtheilt" die Sünde, die als Thatsünde und als Hang allgemein verbreitet ist, als Gegentheil des Reiches Gottes, das weder in der göttlichen Weltordnung, noch in der Freiheitsanlage des Menschen einen nöthigenden Grund findet.[1]" Denn es liegt nur zu nahe, bei diesen Worten sich daran zu erinnern, daß auch in Betreff der Person Christi Ritschl auf ein doppeltes „Urtheil" zurückgeht. Das wissenschaftliche, historische Urtheil sieht ihn als bloßen Menschen an, das religiöse „beurtheilt" ihn als Sohn Gottes und schreibt ihm Gottheit zu. Derselbe Dualismus zwischen der religiösen und zwischen der verständigen oder wissenschaftlichen Anschauungsweise scheint bei Ritschl auch das letzte Wort zu sein, das er über die Begriffe von Freiheit, Schuld, Strafwürdigkeit und vergeltender göttlicher Gerechtigkeit zu sagen hat. Dasselbe ist allerdings wieder einer doppelten Deutung fähig. Entweder können seine unbestimmt gehaltenen Worte bedeuten: zwar die der christlichen Religion eignende Betrachtungsweise setze eine wahre und wirkliche Schuld voraus, aber in Wahrheit und nach göttlicher Betrachtung gebe es eine solche nicht. Aber so würde die christliche Betrachtungsweise eines wesentlichen Irrthums geziehen. Daher es richtiger sein wird, ihn zu den jetzt nicht seltenen Vertretern doppelter, entgegengesetzter Wahrheiten zu zählen, die beide je von ihrem Standpunkte aus — dem religiösen und dem wissenschaftlichen — gleichberechtigt seien, aber eben so gewiß je von dem andern Standpunkt aus abgelehnt werden müssen, so daß schließlich nur ein skeptisches Nichtswissen, ein Verzagen an objectiver Wahrheit übrig bleibt.

[1] III, 339.

So bleibt noch die Frage übrig: wird nicht in den Strudel solcher Ungewißheit, solcher entgegengesetzter Strömungen auch der Begriff der Sünde selbst gezogen und damit jedes Bedürfniß einer auch nur subjectiven Versöhnung des Menschen zum voraus abgeschnitten? Das ist zwar Ritschl's Lehre zugeschrieben, aber der Vorwurf ist nicht gerechtfertigt. Auch wenn die vergeltende Gerechtigkeit geleugnet wird, so ist damit noch nicht unmittelbar die Gesetzgebung oder der göttliche Wille, der ein Reich des Guten will, aufgehoben, wenn gleich erschüttert. Ferner selbst nicht bloß der Begriff göttlicher Strafe vielmehr auch der der objectiven Schuld und der moralischen Freiheit geleugnet wäre, könnte immer noch von Sünde, d. h. sittlicher Unvollkommenheit geredet werden, wenn nur dem Menschen ein bestimmtes sittliches Ziel vorgeschrieben bleibt, das er im Anfang seines Daseins noch nicht erreicht hat. Fällt diese Aufgabe schon bevor er sie löst, in sein Bewußtsein und vergleicht er das was er ist mit dem was er sein soll, so wird er sich noch im Widerspruch mit dem guten Ziele wissen und dieses um so mehr, wenn er auf seiner noch niedrigeren Stufe wahrnimmt, wie seine Begehrungen noch Anderem als dem Ziele zugewandt, also von diesem relativ abgewendet sind. Freilich kann sich der Begriff der Sünde und Schuld einer Abschwächung, ja Verderbniß nicht entziehen, wo die moralische Freiheit nicht bestimmt beigezogen und betont wird. Was übrigens Ritschl von all diesen Begriffen festhält, verwendet er für seine Aussagen über die Versöhnungslehre folgendermaßen.

Zwar vor Gottes Augen steht die Menschheit nur als die noch unvollkommene, deren Vollendung zur Vollkommenheit das sichere Ziel ist, dem er sie entgegenführt. Auch ist Gott seinerseits der Menschheit nie entfremdet, noch ferne von ihr; es gibt wie gesagt keine strafende Gerechtigkeit noch Strafwürdigkeit des Menschen, insofern auch nicht objective Schuld, die strafbar machen könnte vor dem Christenthum. Vielmehr alle Sünde ist nur Unwissenheitssünde, welche statt Strafe vielmehr die fördernde, heilende Liebe herausfordert. Es gibt keine Gottesferne, welche eine Entziehung seiner Gemeinschaft von Gottes Seite, ein Zürnen Gottes über den Sünder wäre. Daher wäre es auch ein Irrthum, die Nothwendigkeit einer Sühne oder Genugthuung anzunehmen.

Allein andrerseits fährt er fort, stehen wir Alle, die Einzelnen und die Gesammtheit durch die anfängliche Nichterfüllung des Gesetzes oder des göttlichen Willens noch im Widerspruch mit Gott. Für die Gottesgemeinschaft sind wir bestimmt, und so lange wir diese noch nicht gefunden haben, vielmehr in Gottesferne unsrerseits sind, haben wir unsre Bestimmung verfehlt. Das Bewußtsein, daß der Mensch nicht ist, wie er sein sollte, reflectirt sich in der religiösen Betrachtung als Schuld. Diese Vorstellung der Schuld aber oder das subjective „Schuldbewußtsein" versetzt ihn dergestalt in Unlust, daß er sich wie im Strafzustand fühlt und Gott als ferne, ja als seinen Feind denkt, woraus wiederum ein Mißtrauen gegen Gott entspringt, das den Menschen verschlimmert.[1] Er fällt dadurch in eine Unseligkeit und Furcht, die ihn von Gott zurückscheucht und in der Gottesferne sein Gemüth festhält, während doch das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft das unerläßliche Mittel ist, um mit Muth und innerer Sicherheit dem sittlichen Werk obzuliegen. Dieser Zustand der Gottesferne ist nicht bloß als Elend zu bezeichnen, denn es ist auch menschlicher (wenn auch unfreier) Wille (s. o.) darin, worauf eben das Schuldbewußtsein sich bezieht. Er ist auch nicht göttliche Strafe; denn Gott seinerseits seiner Unveränderlichkeit gemäß bleibt stets in väterlicher Liebesgemeinschaft mit dem Menschen und tritt nie in eine Ferne von ihm zurück. Aber das „Schuldbewußtsein" drücke einen Mangel an religiöser Gemeinschaft mit Gott aus und sei die ursprüngliche Erscheinung der Strafe oder der Verminderung des „religiösen" Rechts der Gemeinschaft mit Gott, d. h. mit der Gottesferne sei Schuldbewußtsein verbunden, aus diesem aber folge dann das Bewußtsein von Strafwürdigkeit und die Vorstellung von Strafe. Denn überhaupt behaupten nur diejenigen Uebel die Bedeutung göttlicher Strafe, die Jeder durch sein Schuldbewußtsein sich als Strafe zurechnet.[2]

[1] III, 49. 44.

[2] III, 339. Sofern das Schuldbewußtsein uns durch die Einrichtung unserer Natur zugenöthigt sein soll, hat dasselbe für Ritschl noch einen gewissen objectiven Hintergrund: psychologischen Hintergrund. Dagegen die Meinung, daß die Gottesferne zugleich Schuld und Strafe sei, ist in dieser beides vermischenden Unbestimmtheit ein Stück des oben II, S. 227 beurtheilten Irrthums, daß das Böse, die Schuld Contrahirende, selber auch die Strafe sei.

Wie will nun Ritschl die Erlösung oder Versöhnung gedacht wissen, die allerdings hienach auch ihm für das menschliche Bewußtsein nothwendig erscheint? Es ist anzuerkennen, daß er nicht zuerst die Erfüllung des göttlichen Gesetzes verlangt und nicht aus seiner wenigstens principiellen Verwirklichung das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft oder der göttlichen Vaterliebe ableiten will. Er sieht, daß, wie die evangelische Kirche lehrt, zuerst die Gottesferne, die Furcht vor Gott als dem Richter in das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft umgesetzt werden muß, weil diese, wie gesagt, das unerläßliche Mittel ist, um mit Erfolg dem sittlichen Werk obzuliegen.[1] Allerdings nun komme es darauf an, daß nicht bloß Gott mit der Menschheit Gemeinschaft hält, denn das finde statt auch unter der Herrschaft der Sünde, da Gott auch der Sünde gegenüber unveränderliche Liebe ist, so sehr auch durch das Schuldbewußtsein sein Bild verfinstert wird, als wäre er dem Menschen feind. Es müsse darauf ankommen, daß auch der Mensch seinerseits aus der Gottesferne heraustrete und Vertrauen zu der ewig sich selbst gleichen väterlichen Liebe Gottes fasse. Wie wird nun dieses erreicht? Nicht durch Suchen einer Sühne oder Genugthuung. Das wäre nach Ritschl nur ein neuer Irrthum, eine Bestätigung des ersten, welcher uns Gott als ungnädig vormalt und durch unser Schuldbewußtsein in uns das Gefühl der Unseligkeit, Strafwürdigkeit und die Vorstellung von Gottes strafender Gerechtigkeit erweckt. Anders verfahre das Christenthum und werde dadurch zur erlösenden Religion. Dasselbe lasse nämlich Gott als Vater statt als Gesetzgeber und Richter erkennen, als die unveränderliche Liebe, die nicht zürnt und straft, indem vielmehr Gott in unverrückter Sicherheit und „Folgerichtigkeit" als Weltregent den Weltzweck verwirklicht, der in der Gründung des Reiches Gottes besteht, ja die unvollkommenen Anfänge auf ewige Weise (in der Anschauung sub specie aeternitatis) durch die Vollendung gedeckt sieht. Diese Offenbarung Gottes sei durch Christus gegeben. Christus habe in steter Gemeinschaft mit Gott gelebt und dieses

[1] Er drückt das so aus: „Die Rechtfertigung sei ein synthetisches, nicht ein analytisches Urtheil", III, 68 ff., meint das aber nicht so, daß sie eine Frucht der Versöhnung Christi oder ein göttlicher Act sei, sondern sie ist ihm das Bewußtsein des in der Gemeinde Stehenden von Gottes ewiger, also auch zuvorkommender Liebe, welche in unwandelbarer Treue die Gemeinde ihrer Vollendung zuführt; und die Versöhnung ist das versöhnte mit der Rechtfertigung gegebene subjective Bewußtsein.

in all seinem Thun und Leiden bewährt; das sei der Sinn der Vorstellung von seiner Gottessohnschaft und Gottheit.[1] Er ist der väterlichen Liebe Gottes (die übrigens auch eine Vernunftwahrheit sein soll) stets inne gewesen und hat sie durch seine Lehre verkündet, wie in seinem Wandel und seiner ganzen persönlichen Erscheinung die göttliche Geduld und Liebe uns vor Augen gestellt,[2] (also den Erkenntnißproceß in der Menschheit beschleunigt). Christi Liebe läßt sich aber auch als Beweis der Liebe Gottes betrachten. Es ist Liebe Gottes, daß er diesen Menschen hat werden lassen, der uns ihn als väterliche Liebe offenbart und so jene unselig machenden Irrthümer von einem zürnenden Gott, von einer strafenden Gerechtigkeit zerstreut. Was freilich Christi Leiden und Tod anlangt, so erreicht Ritschl zwar noch dieses, daß Christus darin seine ungetrübte Gottesgemeinschaft bewährt hat. Aber wiefern darin, daß Christus diesen Leiden überlassen ward, ein Liebesbeweis des Vaters liegen soll, das hat er nicht zu zeigen vermocht. Er ist darin höchstens ein Märtyrer für die Wahrheit seiner Lehre. Abälard war hierin günstiger gestellt, weil er in Christus wie einen Lehrer oder ein Vorbild, so auch ein sühnendes Opfer sah (s. o. S. 551). Für Ritschl bleibt neben Lehre und Vorbild, wodurch Christus gewirkt, noch die Stiftung einer Gemeinde, deren Glieder das Bewußtsein von Gottes allgemeiner, überall gleicher und unveränderlicher Liebe in sich tragen, also nicht davon, daß Gott vergibt und von Schuld und Strafe um Christi willen freispricht, sondern davon, daß Gott überhaupt nicht zürnt und straft, daß also die Furcht vor Strafe, ja die Meinung in Gottes Augen strafwürdig zu sein, also auch das Bewußtsein von einer objectiven Schuld nach dem höchsten entscheidenden Urtheil Gottes auf einem Irrthum beruht, der vom Christenthum zerstreut wird. Denn nur dann würde nach Ritschl Strafe eintreten können und müssen, wenn Jemand diese Lehre von einer nicht strafenden Vaterliebe Gottes endgültig verschmähte, was in der Erfahrung nicht vorkommt. Die Stiftung der Gemeinde oder des Reiches Gottes ist die eigentliche Gottesthat, auf die es von Anfang an Gott abgesehen hatte, und Jeder, der sich der Gemeinde einrechnet, hat an ihr durch

[1] III, 396 f. S. o. II. S. 380.
[2] III, 395. 472 f. 490.

seinen Zusammenhang mit ihr die Bürgschaft für die auch ihm geltende Liebe Gottes und damit die Befreiung von den irrigen, die Gottesgemeinschaft störenden Vorstellungen von Gottes vergeltender, besonders strafender Gerechtigkeit. Wer aber, meint Ritschl, zum Hintergrund seines Bewußtseins diese durch die Gemeinde verbürgte Gemeinschaft mit Gott hat, der kann getrost und erfolgreich der berufsmäßigen Bethätigung seiner Liebe im Reiche Gottes obliegen, kann auch in diesem Beruf es wohl zur Vollkommenheit bringen, welche die subjective Gewißheit der Versöhnung mit sich führt (III, 573—588). Die persönliche Heilsgewißheit durch Gottes Geist will also Ritschl, darin endet oder gipfelt seine Lehre, durch die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde als ihr berufstreues Glied ersetzen und bekämpft daher mit diesem katholisirenden, an irgend welche Menschenautorität uns verweisenden Satz nicht nur den Pietismus, sondern auch die Reformation in ihrem Mittelpunkt unter dem Vorgeben: „das Zeugniß des heiligen Geistes sei ein Stück mittelalterlicher Frömmigkeit," während doch diese letztere gerade durch die Leugnung einer göttlichen Heilsgewißheit im Herzen des Christen charakterisirt ist. Wenn die Gewißheit von Gottes Liebe gegen uns auf nichts Anderes gegründet sein soll, als einerseits auf den glücklichen, mit Gottes Willen in Harmonie stehenden Fortgang unseres sittlichen Berufslebens (d. h. auf unsere Heiligung), andererseits auf unsern Zusammenhang mit der Gemeinde Gottes, so ist schwer zu sagen, welches dieser beiden Fundamente das schwächere ist. Eine so fundamentirte Gewißheit der Versöhnung paßt zur mittelalterlichen, aber nicht zur evangelischen Frömmigkeit.

Sonach bleibt es dabei, daß Ritschl nicht eigentlich eine Versöhnungstheorie behält, sondern mit aller Entschiedenheit die christliche Lehre von einer Strafgerechtigkeit Gottes und der Nothwendigkeit einer Sühne einem untergeordneten, irrenden, religiösen Standpunkt zuweist, daher mit Recht Häring[1] eine gründlichere Würdigung der göttlichen Gerechtigkeit verlangt und dem Begriff der Sühne sein Recht als

[1] Häring, das Bleibende in dem Glauben an Christus 1880, eine Arbeit, die eine nicht gewöhnliche dogmatische Begabung zeigt, aber sich doch von Ritschl zu sehr abhängig macht, z. B. auch die subjectivistische Lehre Ritschl's billigt, daß es keine Strafe gebe, wo nicht Schuldbewußtsein ist.

selbständigem Correlat der Rechtfertigung zu wahren sucht. Es handle sich nicht bloß um Tilgung des subjectiven Schuldbewußtseins, oder um Besserung für die Zukunft, sondern auch um Tilgung der göttlichen Schuldforderung, welche die reuevolle Anerkennung der Unverbrüchlichkeit des göttlichen Gesetzes und den unendlichen Abscheu gegen dessen Verletzung verlange. Die göttliche Vergebung ist ihm nicht selbstverständlich mit Gottes Liebe schon gegeben, vielmehr gerade aus dieser selbst folgt ihm, daß Gott nur unter der Bedingung des unendlichen Gefühls der Reue und des Abscheues gegen das Böse vergebe. Aber das könne der Mensch, auch der Gläubige, aus sich nicht leisten, mithin sich auch der Vergebung nicht getrösten. Dagegen habe Christus beides geleistet; er ergänze unser Schuldbewußtsein vor Gott (Weizsäcker[1]). Er sei nicht bloß Offenbarer Gottes, sondern auch unser priesterlicher Vertreter bei Gott, der ihn als solchen gelten läßt, weil er die Bürgschaft bietet, daß alle an ihn Glaubenden das normale Verhältniß zu Gott auch verwirklichen werden. — Was so nach Häring die Bedingung der Verzeihung sein soll, ist offenbar eine zur Heiligung gehörige Leistung. Doch ruht ihm das Wohlgefallen Gottes nicht unmittelbar auf der menschlichen Leistung oder dem Glauben, sondern auf Christus dem Bürgen unseres normalen Verhältnisses zu Gott. Gott kann nach Häring frei vergeben und vergibt, sofern unsre künftige Heiligung gesichert ist. Die zu fordernde Sühne ist ihm also die Genugthuung für die göttliche Heiligkeit, aber nicht für die Gerechtigkeit, bezieht sich nicht auf unsre Strafwürdigkeit und Straferlassung. Zwar sagt er: Christus erkenne und erfahre im tiefsten Schmerzgefühl vollkommen die ganze Sündenschuld und Sündenmacht, darin die Menschheit lag: aber so nahe dieses der Wahrheit kommt, so fehlt doch auch hier die eigentliche Beziehung auf Gottes Ungnade und strafende Gerechtigkeit, denn die Schuld hat ihm den Sinn der Verpflichtung zur Leistung der Reue und des Abscheues gegen das Böse, aber nicht der Verpflichtung zum Leiden der Strafe, die noch etwas andres ist, als die Reue und der Abscheu gegen die Sünde.

Anmerkung: Mit Kant hängt Ritschl's Theorie einmal durch die Stellung zusammen, die er der Religion im Verhältniß zur Sittlichkeit zuweist. Denn auch Ritschl behandelt sie fast nur als Mittel für diese und läßt der Gottesgemein-

[1] Jahrb. f. d. Th. III, 183 ff. nach seiner trefflichen geschichtlichen Uebersicht.

schaft kaum die Stellung eines Selbstzweckes. Auch darin ist er diesem ähnlich, daß er ausschließlich von einer sittlichen Idee aus die Gewißheit von Gott zu erlangen sucht. Wie Kant will er nur die causa finalis wissenschaftlich gelten lassen und meint die causa efficiens sammt der schöpferischen Thätigkeit Gottes aus der Dogmatik verweisen zu können, wodurch freilich mehr als zweifelhaft wird, ob er Gott zu einer Neuschöpfung wie das Christenthum thätig und wirksam setzen, überhaupt für das Heil Gott eine andere Stellung geben kann, als die ist, welche Aristoteles Gott zuweist, nämlich die des anziehenden Ideals, d. h. die deistische. Dagegen ist ihm Kant durch Hochachtung der Idee der Gerechtigkeit, sowie der Einzelpersönlichkeit und ihrer Gewißheit überlegen. Einen Vorzug vor Kant bildet es, daß Ritschl den starren Rechtsstandpunkt durch die Lehre von der göttlichen Liebe überschreiten, sowie, daß er die Vergebung und Versöhnung (genauer: das Bewußtsein, daß Gott versöhnt ist) der Heiligkeit, selbst der principiellen vorangehen lassen will. Allein weder das Christenthum noch die Kirche lehrt eine matte, schlaffe Liebe, die nicht zürnen kann, und durch welche die göttliche Vergebung entwerthet, das Bedürfniß einer Sühne zu einem Irrthum würde. Das unverfälschte Gewissen vermag in solcher Lehre sich nicht wieder zu erkennen, daher auf diesem Wege statt der Versöhnung der innere Unfriede verewigt bliebe.

Während endlich Kant zwar auch von einer doppelten Behandlung der christlichen Lehrsätze redet, einer vernünftigen oder wissenschaftlichen und einer symbolisirenden, sich einem niedrigeren Standpunkt accommodirenden, aber die Wahrheit entschieden nur in der ersteren sieht, so hält sich dagegen Ritschl, wenn wir ihn richtig aufgefaßt haben, in der Schwebe eines Dualismus, der mit keiner der beiden Alternativen vollen Ernst zu machen wagt, noch auch versucht, das Wahre der beiden Standpunkte, des religiösen und des wissenschaftlichen erkenntnißmäßig zur Einigung zu bringen.

In ähnlichem Dualismus — der zum Standpunkt einer zwiefachen Wahrheit führt, wie Ritschl, bleibt aber auch Lipsius durch den unbewältigten Widerspruch zwischen der religiösen und wissenschaftlichen Betrachtungsweise befangen. Die erstere will er der letztern nicht opfern, sie ist aber zu ohnmächtig, von Gedanken, in denen Wissenschaft und Religion ihre Einigung fänden, zu sehr verlassen,[1] als daß sie im Stande wäre, Harmonie im Wesen des Menschen herzustellen.

[1] Vgl. m. Abh. über die Dogmatik von Lipsius Jahrbb. f. deutsche Theologie 1877. XXII, 177 ff. Er nimmt einerseits in seine Erörterung (§ 589—655) buchstäblich den Biedermann'schen Gedanken auf: (§ 581), daß der Grundfehler der Kirchenlehre die Identification des ewigen christlichen Princips mit der Person Jesu Christi sei, andrerseits will er doch zwischen beiden nicht ein nur zufälliges und vergängliches Verhältniß statuiren, sondern ein inneres und bleibendes (§ 624). Für die unmittelbar religiöse „Vorstellung" der Gläubigen haben nach ihm Princip und Person eine „Unabtrennbarkeit, ein thatsächliches Einsgewordensein". Von Ritschl nimmt er (§ 621) die Bedeutung Christi als Religionsstifters, als Gründers der christl. Kirche dazu. Gottes Versöhnungswille sei nicht

Obwohl auch bei Biedermann der durchgehende Gegensatz zwischen „Vorstellung und Begriff" mit einem ähnlichen Dualismus uns kann zu bedrohen scheinen, so ist er doch formell Lipsius überlegen, da er Vorstellung und Begriff nicht coordinirt, sondern als verschiedene Stufen denkt, von welchen erst die letztere die verläßliche Wahrheit enthalten soll. Aber freilich erreicht auch er die christliche Versöhnungslehre nicht, weil er 1. die Sünde und den Zwiespalt als nothwendigen Durchgang des Menschen im religiösen Proceß, das Natürliche allgemein als bös betrachtet; nichtsdestoweniger 2. in jedem Menschen nicht bloß Erlösungsfähigkeit, sondern eine immanente Potenz der Versöhnung lehrt, die in seiner wesentlichen Einheit mit Gott bestehe; und weil er 3. zwar die Actualisirung dieser (gottmenschlichen) Potenz noch als ein neues zur Vollendung des Menschen erforderliches Moment ansieht, welches zugleich als ein Werk Gottes, oder als Gnade betrachtet sein wolle, kurz als das christliche Princip der Vaterliebe Gottes, welcher die Gotteskindschaft oder Sohnschaft des Menschen entspreche, aber eine Identification des christlichen Princips mit der Person Jesu Christi aufs bestimmteste verwirft, weil in dieser vielmehr das christliche Princip nur seine historisch primitive Verwirklichung gefunden, die nun der Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Princips in der Geschichte sei.[1]

wirksam abgesehen von seiner Offenbarung in Christus als der objectiven Grundlage der christlichen Gemeinschaft. Für die christliche Gemeinde hat der historische Christus (§ 620, 621) urbildliche, ja schöpferische religiöse Bedeutung und Lipsius hofft durch Beiziehung der Kirchenstiftung über den nur „idealen Christus" hinaus zu kommen (§ 624), denn ein nur idealer Christus wäre zugleich ein idealer Stifter des Gottesreiches, was gegenüber einer geschichtlichen Größe, wie das in der christlichen Gemeinde immer schon wirkliche Gottesreich sei, einen völlig unvollziehbaren Gedanken gebe. S. 545. Das ist aber nur zutreffend, wenn ein Christus die christliche Gemeinde gegründet hat, der nicht bloßer Mensch ist, Lehrer und Vorbild der Gotteskindschaft, über dem das christliche Princip schwebt, d. h. wenn dieses nicht nur in der religiösen „Vorstellung", sondern wirklich mit dem historischen Christus eins geworden ist.

[1] Biedermann a. a. O. S. 527—553. 675 ff. 689. 691: „Die Darstellung des geschichtlichen Evangeliums von Jesu Christo ist das fundamentale Vehikel aller christlichen Heilsverkündigung." Nach den genannten Prämissen kann Biedermann nicht einmal die urbildliche Vollkommenheit und Sündlosigkeit Jesu festhalten. Ist er aber selbst ein zu erlösender, so kann er nur in sehr uneigentlichem Sinn noch Erlöser heißen: Erlöser ist nur Gott; Jesus ist da nur Vorgänger im Bewußtsein der Erlösung.

Werfen wir noch auf die verschiedenen Versöhnungstheorien objectiver und subjectiver Art einen vergleichenden Blick zurück, so ergibt sich, daß sie in ihrer Gesammtheit den verschiedenen möglichen Weltanschauungen, die in letzter Beziehung von der Gottesidee abhängen, entsprechen, wie wir dasselbe auch bei der Ponerologie und Christologie gefunden haben. Auch die Versöhnung nämlich kann einseitig physisch oder ästhetisch, oder logisch, oder abstract juridisch, oder moralisch, oder endlich einseitig religiös aus dem Gesichtspunkt der göttlichen Liebe aufgefaßt werden. Gewöhnlich steht der einseitig objectiven Versöhnungstheorie der einen Art aus der alten Zeit eine mehr subjective derselben Art aus neuerer Zeit gegenüber; so daß wir im Allgemeinen den Kreis der vornehmsten Möglichkeiten objectiver und subjectiver Art in diesem Ueberblick sich erschöpfen sehen.[1]

Die physischen und ästhetischen Versöhnungstheorien objectiver Art sehen die Versöhnung in Ueberwindung eines dem Menschen objectiven Feindes, der für ihn ein Uebel ist: des Teufels, oder des Todes. Die Ueberwindung des Feindes geschieht hier durch die dem Tod und Satan überlegene göttliche Macht und Intelligenz. Wird das Uebel, wovon Befreiung noth thut, als physisch überkommenes Schulderbe angesehen, so ist es der Reichthum Christi, der für uns bezahlt. Die physischen Theorien subjectiver Art sehen das Uebel, wovon Erlösung noth thut, in der inneren Entzweiung, der Störung der Wohlfahrt und suchen die Herstellung des Gefühls der Harmonie in Eudämonie oder auf ästhetischem Wege.

Während die Theorie der göttlichen Politie die Eudämonie oder Wohlfahrt der Welt zum obersten Zweck macht, für den aber das Ethische zum Mittel dient (indem der Mittler aus Liebe den Tod übernimmt, welcher sowohl Symbol des Ernstes der göttlichen Gerechtigkeit als der Liebe Gottes sein soll), wenden sich andre Theorien dieser Gattung Weltverbesserungsplanen zu, um Uebel und Störungen der Harmonie in der Welt zu überwinden. Für den Mittler aber bleibt hier eine nur zufällige Stellung.

[1] Doch finden sich häufig bei demselben Lehrer Ansätze zu mehreren Theorien, von denen keine rein durchgeführt zu werden pflegt. Namentlich die Momente der Gerechtigkeit und der Liebe fehlen fast nie ganz. s. o. S. 537 ff.

Die objective Theorie der Versöhnung durch das Wissen ist die Annahme, daß Gott, in sich selber ewig versöhnt, den Menschen, die durch Furcht vor seiner Strafe und durch Schuldbewußtsein beunruhigt sind, durch übernatürliche Offenbarung das Wissen um seine Vergebung, oder vielmehr um sein ewiges Versöhntsein mit der Sünde mitgetheilt habe. Die subjective Form dieser Theorie ist die Selbsterlösung durch das wahre Selbstbewußtsein und das Wissen von Gott, der in wesentlicher, unzerstörbarer Einheit mit dem Menschen sei, oder von dem natürlichen und wesentlichen Adel des Menschen.

Die einseitig juridische Theorie objectiver Form ist die civilrechtliche Augustins, nach der Christus das von uns (in Adam) zugezogene Debitum bezahlt, sowie die Theorie der Satisfaction für unsre Injuria bei Anselm; die subjective Form derselben ist die Genugthuung durch vollständiges Erleiden der verdienten Strafen, die dem alten Menschen gebühren, seitens des neuen Menschen bei Kant und bei strengeren Kantianern.

Die moralische Theorie findet in der Heiligung des Menschen seine Versöhnung. Ihre objective Gestalt läßt durch die Gnade die Heiligung, und durch diese, wenn sie wenigstens principiell vorhanden, die Versöhnung bewirkt werden. Ihr subjectives Gegenstück ist die Lehre, daß die Versöhnung zu Stande komme durch den Ernst des bessern Lebensvorsatzes, durch den principiell ein neuer Mensch gesetzt werde, der als Gott wohlgefällig für die wahre (auch göttliche) Betrachtung den noch unvollkommenen, empirischen Menschen vertrete. Eine Verwerthung auch der historischen Mittlerschaft suchen Die, welche sagen: zwar sei die Versöhnung Frucht unserer Besserung oder Heiligung; aber die letztere komme zu Stand durch Christi Beispiel und vermöge der durch seine Autorität beglaubigten Lehre von Gottes Bereitwilligkeit zur Sündenvergebung für die sich Bessernden.

Die einseitige Betonung einer göttlichen Liebe ohne Gerechtigkeit ist wesentlich antinomistischer Art, und sinkt in all ihren möglichen Formen, wie hoch sie sich auch dünken, auf einen unethischen und insofern wesentlich physischen Boden zurück. Von objectiver Seite gehören hieher nicht bloß alle magischen Theorien (sei es nach Art eines Marcion, sei es, daß einem absorptiven Begriff der Stellvertretung Christi, als der persönlichen Versöhnung schon durch seine bloße Existenz,

gehuldigt werde), ſondern überhaupt Alle, welche die göttliche Liebe zwar thätig, aber weil ohne inneres Geſetz der Gerechtigkeit, als wohlwollende Willkür vorſtellen. Die *ſubjective* Form der einſeitig auf die göttliche Liebe zurückgehenden Theorie von der Verſöhnung nimmt wieder mehrfache Geſtalten an. Unter dem Geſichtspunkt des *Willens* kann, wie bei der moraliſchen Theorie, geſagt werden, daß ſowohl die ſittliche Mangelhaftigkeit als die Schuld für Gottes Liebe getilgt und gedeckt ſeien, wenn nur ein beſſerer Wille da iſt. Von Seiten des *Wiſſens* kann behauptet werden: das Bedürfniß einer Sühne entſtehe für das menſchliche Bewußtſein aus irrigen Vorſtellungen von einer ſühneverlangenden Gerechtigkeit Gottes und von einer ſühnebedürftigen Schuld, während die ewig ſich ſelbſt gleiche, nie zürnende Vaterliebe Gottes dieſe irrigen Vorſtellungen zerſtreue, indem ſie einlade, die göttliche Betrachtungsweiſe zur eigenen zu machen und die Verſöhnung in dem Bewußtſein von der göttlichen Liebe zu genießen, die frei, bedingungslos und ohne Sühne, aber der Verwirklichung des Weltzieles ewig gleich ſicher und froh die zeitliche Unvollkommenheit (wenigſtens der berufstreuen Reichsgenoſſen) durch die Betrachtung sub specie aeternitatis gedeckt ſehe. Von Seiten des *Gefühls* endlich kann in der Erhebung zum idealen Gottesgefühl die Verſöhnung gefunden werden wollen. Aber bei all dieſen drei Formen bleibt ein Dualismus, weil es an der ſittlich befriedigenden Ueberbrückung des empiriſchen Beſtandes und der idealen Welt fehlt. Dieſer Dualismus iſt die Urſache, daß alle Theorien dieſer letzten Art irgendwie, wenn nicht bei einer doppelten, entgegengeſetzten Wahrheit, doch bei einer unverſöhnten, doppelten Betrachtungsweiſe ſtehen bleiben müſſen, einer idealen und einer empiriſchen. Die Löſung des Problemes kann alſo in ihnen allen noch nicht liegen, wohl aber machen ſie durch die Unſicherheit und den tiefen Zwieſpalt, worin ſie den Geiſt feſthalten, der auf der Höhe des vorchriſtlichen Bewußtſeins angelangt iſt, die Nothwendigkeit einer Löſung, wie das Chriſtenthum ſie verheißt, zum dringendſten Bedürfniß, damit der Geiſt von dem bewußten oder unbewußten Zwieſpalt erlöſt werde.

C.

Dogmatiſche Erörterung.

Literatur: Vgl. § 114. S. 533 f. Schleiermacher, der chr. Gl. II, § 104. 105. Ritſch's Syſtem A. 6. Marheinecke, die Grundlehren der chr. Dogm. als Wiſſenſchaft 1827, und ſein Syſt. d. Dogm. 1847. S. 360. Lange, Poſitive Dogmatik 1851. § 76 f. S. 813—908. Martenſen, die chr. Dogm. § 156 — 169. S. 280—293. Göſchel und Stahl ſ. o. S. 588. Sartorius, die heilige Liebe. 2. Abth. 1855. Geß, die Nothwendigkeit des Sühnens Chriſti. Jahrbb. f. d. Theol. Bd. 3. S. 713 ff. Ebendaſ. Weizſäcker, der Streit über die Verſöhnungslehre. S. 154 ff. Weber, vom Zorne Gottes 1862 (mit Einleitung von Delitzſch). Delitzſch, Comm. zum Hebräerbrief, Anhang. 1857. Philippi, kirchl. Glaubenslehre IV, 2: Die Lehre von Chriſti Werk 1863. S. 24 — 345. v. Hofmann, Schriftbeweis 1857 ff. I, 577. Thomaſius, Lehre von Chriſti Perſon und Werk III, 1. S. 15 ff. Dietzſch, Adam und Chriſtus, Bonn 1871. Al. Schweizer, chriſtl. Glaubenslehre I, 537 A. 1. II, 164 ff. Haſe, evang. Dogm. 1826. A. 3. 1842. Schenkel I, 650 ff. Lipſius Lehrbuch der evang.-prot. Dogm. 1876. ſ. o. Biedermann, Dogm. § 815 ff. Ritſchl a. a. O. III. Kahnis, Syſt. d. luth. Dogm. III, 371 ff. 1868. Fr. Reiff, die chriſtl. Glaubenslehre als Grundlage der chriſtl. Weltanſchauung. 2 Bde. A. 2. 1876. II, 214 ff. § 85 ff. S. 229. § 88 bis 98. F. Fr. Bula, die Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch Chriſtum oder die Genugthuung. Baſel 1874. G. Kreibig, die Verſöhnungslehre auf Grund des chriſtlichen Bewußtſeins. 1878. Fr. Frank, Syſt. der chriſtl. Wahrheit II. 1880. § 35. S. 153 ff.

Ausländiſche Arbeiten: E. de Pressensé, le dogme de la Rédemption 1867. Maurice the doctrine of sacrifice (beide gegen die Aequivalenz). Jowett, Comment. to the Epistles of St. Paul 1855. Mac Donnell the doctrine of the Atonement (gegen Maurice und Jowett). Die engliſche und amerikaniſche Theologie der letzten Decennien hat ſich mit dieſem Dogma viel beſchäftigt; eine Ueberſicht über die betreffende Geſchichte der Neuengland-Theologie gibt Dr. Park's Werk: the atonement. Boston 1860 — eine Zuſammenſtellung von Abhandlungen von Edwards, Smalley, Maxcy, Emmons, Griffin, Burge, Weeks, mit einer einleitenden Abhandlung. Seine eigne Anſicht S. X. XI. Ferner haben die Verſöhnungslehre behandelt: M'Gee, J. Gilbert the christ. Atonement 1836 (gegen Wright's Antisatisfactionist), Horace Bushnell, Monsell (the religion of Redemption, London 1867. S. 51—153), Hodge, Vater und Sohn. G. W. Samson, the Atonement, viewed as assumed divine responsibility 1878. (Die Stellvertretung ſoll ſo begründet ſein: Gott habe als Schöpfer, Erhalter, Regent einer Welt von freien Weſen eine Verantwortlichkeit übernommen; durch die Erlöſung in Chriſto ſtehe er ein für ihre vergangenen Sünden und ihre künftige Heiligung, wobei er dem Geſetz, das er gab, ſich ſelbſt unterwerfe. S. 37 ff.) John Miley, the Atonement and Christ. 1879. (Presbyter. Review 1880 Apr.)

Erster Artikel.

Das Bedürfniß der Versöhnung und der ewige Versöhnungswille Gottes.

§ 119.

Die göttliche Gerechtigkeit fordert Sühne und die Menschheit, die sie aus sich nicht leisten kann, ist ohne sie der vergeltenden Ungnade Gottes verfallen oder der Strafe, die nicht bessert, aber das höhere Bewußtsein verdüstert und mit Furcht vor Untergang und Tod erfüllt. Dem Liebeswillen Gottes, der die Welt für die Vollendung in Heiligkeit und Seligkeit schuf, steht also hemmend die Sünde und Schuld der Welt, welche die vergeltende Gerechtigkeit herausfordert, entgegen. Aber wie in Gott Gerechtigkeit und Liebe sich ewig harmonisch durchdringt, so will Gott in der Welt die Stätte der geeinten Offenbarung beider so lange und so weit, als sie noch erlösungsfähig ist. Das ist sein ewiger Versöhnungswille, d. h. sein Wille, der Menschheit die Möglichkeit der Versöhnung zu geben. Diese Möglichkeit ist durch die Menschwerdung Gottes in Christus der Menschheit eingepflanzt.

1. Eine häufige, aber deshalb nicht minder verwerfliche Ansicht ist die, daß nur wir mit Gott versöhnt zu werden nöthig haben, ein Bedürfniß aber, daß Gott mit uns versöhnt werde, oder was Dasselbe ist, ein Bedürfniß einer Sühne für uns nicht existire. Gegen die Denkbarkeit davon, daß Gott versöhnt werden wolle oder werde, wird geltend gemacht, daß das in Gott eine Aenderung voraussetzen würde. Denn er hörte auf zu zürnen und finge an zu verzeihen; als Versöhnter würde er also, was er zuvor nicht war, und dies würde mit seiner Unveränderlichkeit streiten, ja eine Einwirkung von außen auf ihn enthalten, so daß nicht einmal er selbst es wäre, der sich veränderte, sondern er würde verändert, was Gottes unwürdig wäre. Um daher die Unveränderlichkeit Gottes zu bewahren, müsse die Aenderung, die allerdings im Begriff der Versöhnung liege, lediglich auf die Weltseite oder in den Menschen verlegt werden, sei es in dessen Bewußtsein oder Willen. Versöhnt also werde der Mensch, wenn er von dem Gedanken an ein

Zürnen Gottes befreit oder sein Wille ins Bessere verändert sei; dagegen könne davon nicht die Rede sein, daß Gott erst mit dem Menschen versöhnt werden müsse, damit dieser die Versöhnung genießen könne, denn Gott sei erhaben darüber, durch den Unterschied von gut und bös verschieden afficirt zu werden. Allein wir haben früher[1] festgestellt, daß Gottes Unveränderlichkeit nicht lebloser, deistischer Art sein kann, und die Unterschiede in der Welt und ihrer Geschichte für Gott nicht gleichgültig, daher in sich werthlos sind, daß vielmehr Gott vor Allem unveränderlich in ethischer Lebendigkeit ist, ebendaher aber gegen das Böse und das Gute sich nicht gleich verhalten, und gegen die ethische Veränderlichkeit der Menschen nicht stets die gleiche Gesinnung, sei es der Huld, sei es der Ungnade, haben kann.[2] Und zwar wird, wenn Gott, seiner ethischen Unveränderlichkeit entsprechend, die Geschichte der Menschen mit seiner Theilnahme begleitet, die jedesmal nach der wirklichen Beschaffenheit der Menschen sich modificirt, damit keine passive Abhängigkeit Gottes von der Welt gesetzt, sondern es ist sein eigenes, sich ewig gleich bleibendes ethisches Wesen und sein eigener Wille, wodurch er sich zur Modification seiner Theilnahme an der Welt bestimmen läßt.

2. Es ist nun aber auch ferner bestimmt zu lehren, daß es einer Versöhnung Gottes, und nicht bloß der Menschen mit Gott bedarf, mag man nun die Sache vom Menschen oder von der Idee Gottes aus betrachten.

Die Sünde und Schuld hat die Liebesgemeinschaft, die Gott mit der Creatur haben will, unterbrochen, und es steht nicht in des Menschen Macht, diese Gemeinschaft Gottes mit ihm zu erneuern: dazu gehört eine zuvorkommende That Gottes. Nicht darin nur ist die Quelle des Elends enthalten, daß der Mensch in Unfrieden oder Feindschaft mit Gott steht und die sich stets gleiche Liebe Gottes nicht annimmt oder erwidert. Selbst das Verlangen nach Besserung könnte in Demjenigen nicht wahrhaft vorhanden sein, der nicht vor Allem seine Schuld und Strafwürdigkeit bejahte und die Nothwendigkeit anerkennte, der göttlichen Gerechtigkeit, der Strafe oder Sühne fordernden ihr Recht

[1] I. Bd. § 19. S. 231 f.

[2] Martensen deutsche Ausg. S. 282: Daß nicht nur der Mensch es sei, sondern Gott selber, der versöhnt werden soll, widerspricht nur dem todten, nicht aber dem lebendigen Begriff der Unveränderlichkeit Gottes. — Vgl. auch Rothe Ethik 2, § 567. S. 305.

werden zu laſſen. Sein Gewiſſen verurtheilt den Sünder, ſo daß er Friede in ſich und mit Gott nicht durch ſich haben kann. Auch iſt die Liebe Gottes, obwohl unveränderlich in ſich ſelbſt, in ihrer Bethätigung keineswegs nur immer gleich, etwa wie eine Naturkraft ſtets gleich wirkt. Dies führt auf das Zweite: Die Gottesidee verlangt eine Verſöhnung Gottes zur Herſtellung der Gemeinſchaft mit ihm.

Man könnte hiergegen einwenden wollen: gerade wenn es für die Verſöhnung auf eine Aenderung des Verhältniſſes Gottes zu den Menſchen ankommen ſoll, ſo könne es keiner beſonderen Veranſtaltung zur Verſöhnung bedürfen, wie das Chriſtenthum ſie lehrt. Denn nichts hindere, daß Gott nach ſeiner abſoluten Freiheit ohne Weiteres ſein Verhältniß zur Welt — wenn es durch die Sünde geſtört ward — zur Harmonie herſtelle, ohne Genugthuung und Sühne verzeihe. Und für ein ſogen. freies göttliches Verzeihen werden auch in der That mehrfache Gründe angeführt. Es wäre (z. B. nach Duns Scotus und Socin) eine Leugnung der Allmacht, der freien göttlichen Machtvollkommenheit, alſo eine unzuläſſige Schranke für Gottes Thun, wenn er nicht ohne Weiteres ſollte vergeben können. Im Gegentheil, die Liebe, die nicht das Ihre, nicht die eigene Ehre ſuche, müſſe zu ſolcher freien Sündenvergebung geneigt ſein, und Chriſtus ſelbſt ſcheine das als die Gott geziemende Handlungsweiſe anzuerkennen, wenn er ſo häufig von den Menſchen Verſöhnlichkeit und Bereitwilligkeit zum Vergeben nach Gottes Beiſpiel und auf Grund der göttlichen Vergebung verlange. Das ſei auch von der göttlichen Regentenweisheit verlangt (ſo fährt Grotius und die Arminianer fort), weil die nicht vergebene Sünde wie ein ſittlicher Schaden um ſich freſſe, die Vergebung aber den ſittlichen Muth herſtelle und die Verzeihung, wie zuweilen die Amneſtie auf politiſchem Gebiet, dem Gemeinwohl diene und das Gemeinweſen vor wachſender Zerrüttung bewahre. — Auf dieſe Gründe iſt aber Folgendes zu antworten. Es gibt in Gott keine von ſeinem ethiſchen Weſen emancipirte Allmacht, ebenſowenig als in ihm Willkür oder die phyſiſche Nothwendigkeit iſt, zu wollen, was er aus freier Macht kann. Vielmehr das lebendige Geſetz für den Gebrauch ſeiner Macht iſt in Gott ſein heiliges Weſen. Bedingungsloſe Verzeihung von Privatbeleidigungen kann, wo es ſich nicht um richterliche Function handelt, von der Liebe ver-

langt sein, vermöge welcher der Mensch nicht das Seine sucht. Aber schon die Obrigkeit als Vertreterin der allgemeinen öffentlichen, sittlichen Ordnung darf Gesetzesverletzungen nicht ohne Weiteres verzeihen oder gleichgültig und straflos hinnehmen, das wäre Auflösung und Umsturz der sittlichen Ordnung. Nur ausnahmsweise kann staatliche Amnestie da zulässig sein, wo sich annehmen läßt, daß durch corrupte Zustände des Gemeinwesens, an denen eine Gemeinschuld haftet, und durch das Leben in Parteien, die einander alle etwas zu vergeben haben, die an sich wirklich strafbaren Vergehen wesentlich mit verursacht sind. Außerdem sind Begnadigungen, durch was immer sie motivirt sein mögen, nicht Leugnung der Strafwürdigkeit, also des Rechtes der strafenden Gerechtigkeit, sondern dessen Bestätigung. Vollends aber, Gott kann das Böse nicht als bloße Privatbeleidigung ansehen, da auch das Gute ihm nicht bloße Privatsache sein kann. Denn es ist das in sich vernünftige Nothwendige und allein absolut Werthvolle, das nicht kann endlichen Werthen, der Rücksicht auf vermeintliche Forderungen des Wohlbefindens der Einzelnen oder der öffentlichen Wohlfahrt geopfert werden ohne Umsturz aller Werthordnung in der Welt. Ohne ethischen Werth und ethische Bestimmung wären nur Naturwesen von Gott gewollt. Daher es auch keine göttliche Regentenweisheit geben kann, die das physische Wohlbefinden der Creatur dem Ethischen und dem vom Ethischen geforderten Zustand vorzöge. Eine scheinbar überschwängliche, profuse Liebe solcher Art würde, indem sie sich selbst überflöge und gleichsam ekstatisch sich von den Grundordnungen der Welt, der heiligen Gerechtigkeit emancipirte, gerade in das bloß Physische endlicher Eudämonie zurückfallen, den Charakter des unendlich Werthvollen aber verlieren und auslöschen. Das Natürliche und das Sittliche ist trotz seiner relativen Selbständigkeit gegen einander schon in der Schöpfung (nicht willkürlich, sondern kraft des ethischen Wesens Gottes, das die Macht auch über die Allmacht und ihre Werke ist) so zusammengeordnet, daß wahres und dauerndes physisches Wohlergehen auf Kosten des Ethischen und seines Anspruches auf Herrschaft nicht möglich ist, im Gegentheil Uebel die physisch und ethisch nothwendige Folge, Frucht und Sold der Sünde sind. Daher kann die göttliche Regentenweisheit das Böse nicht ungeahndet lassen, einmal weil allgemeine Strafloſigkeit

ein Freibrief zum Sündigen, Entfesselung der sittlichen Licenz, also sicher dem Gemeinwohl zuwider wäre, aber auch weil solche Strafloſigkeit dem eingebornen Gesetz sogar der physischen Welt widerspräche, also auch der Regentenweisheit.[1] Dazu kommt, Gottes heiliges Wesen kann nicht anders als mit Ungnade und heiligem Unwillen auf die Sünder als solche, auf das Böse in und an ihnen blicken. Er *kann* nicht in sich mit dem Bösen ewig versöhnt sein; es ist weder sittliche Indifferenz noch Willkür in ihm. Die Energie des heiligen und gerechten Wesens Gottes bleibt auch in der Welt sich selbst gleich.[2] Die Befriedigung der Gerechtigkeit ist die negative Vorbedingung der Offenbarung der Liebe als Selbstmittheilung. Zur unerläßlichen Bedingung seiner Liebesgemeinschaft und Huld muß daher Gott die Selbstbehauptung seiner ethischen Ehre und Sichselbstgleichheit, die Befriedigung seiner der Sünde nothwendig zürnenden und ungnädigen Gerechtigkeit machen. Eben daher könnte der Gewissenhafte kein Vertrauen zu einer Versöhnung haben, die das Recht der Gerechtigkeit beugte und wenn auch nicht gegen das Böse überhaupt, doch gegen die zugezogene Schuld gleichgültig wäre.[3]

Das unverfälschte Gewissen also wie das wahre Gottesbewußtsein weiß, daß die göttliche Ungnade nicht bloß subjective Vorstellung, sondern objective Wahrheit ist; sonst brauchte das Subject sich nur dieser Vorstellung zu entschlagen, so wäre es straffrei. Aber viel-

[1] Die Wahrheit hiervon zeigt sich darin, daß selbst, wo die Schuld vergeben ist, die ursprünglich aus göttlicher Strafgerechtigkeit abzuleitenden *Uebel* fortdauern können, wenn auch nicht mehr als Strafen, und ihren Zusammenhang mit der Sünde doch nicht verleugnen können.

[2] I §§ 24. 25. 87. 88.

[3] Auch Weizsäcker a. a. O. S. 183 f. sagt mit Recht: Dem Begriff der Sühne sei eine selbständigere und eigentlichere Bedeutung zuzuerkennen, als jetzt gewöhnlich geschehe. Dafür spreche zu entschieden die biblische Lehre, wie die ganze ältere Dogmatik und die sittliche Erfahrung des Schuldgefühls, die ihm zu mächtig scheine, als daß er glauben könnte, demselben sei schon durch irgend eine Manifestation der Gnade oder der gottmenschlichen Liebe — genug gethan. „Ich meine, fährt er fort, das Leiden Jesu sollte unter dem Gesichtspunkt gedacht werden, daß er wirklich damit Etwas an unserer Stelle geleistet, gelitten hat, was wir leiden sollten und nicht können, und damit diese Schuldigkeit von uns weggebracht hat. Das reiner erwachende sittliche Gefühl ist sich in der Schuld jederzeit bewußt, daß seine Reue ein unendlicher Schmerz sein sollte, und ebendarum ist dieselbe ein nagender Wurm, daß sie dieses nie erreicht. Der Christ aber hat in seiner Reue an dem unendlichen Schmerz Christi Antheil".

mehr lastet die göttliche Ungnade objectiv auf den Sündern, ob sie davon sofort das Bewußtsein haben oder nicht; und sie hat auch Wirkungen. Sie ist der Quell aller Uebel für die Menschen. Mit der eintretenden Ungnade ist zugleich der Friedenszustand zwischen Gott und dem Menschen aufgehoben, die liebende Mittheilung beschränkt oder unterbrochen. Aus dieser Zurückhaltung der Huld und Gnade folgt aber auch Lebensminderung. Da alles Leben in Gott seinen steten Quell hat, so ist diese Lebensminderung nach der tiefen Anschauung des A. T. dem Princip nach ein Sterben, und das Aeußerste, der wirkliche Tod im geistlichen und leiblichen Sinn müßte eintreten, wenn die Sünde ihren ungehemmten Fortgang und ihre ununterbrochene Steigerung behielte. In der That war die Offenbarung der vergeltenden Gerechtigkeit schon vor Christus in Gang und Werk begriffen.[1]

3. Um Sünde und Schuld ist es sonach eine so ernste Sache, daß sie auch in Gottes Gesinnung gegen den Menschen eine Aenderung hervorruft; daher Versöhnung, ohne der göttlichen Gerechtigkeit zu genügen, nicht möglich ist. Bedingungslose Verzeihung ist, wie gezeigt, nicht zulässig. Die gestörte Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen zu erneuern, steht, wie gesagt, nicht in des Menschen Macht, und doch ist der Zwiespalt des Menschen mit Gott so sehr seiner wahren Natur und Bestimmung entgegen, daß, wenn er nicht gehoben wird, Zerrüttung und Verderben

[1] Röm. 1, 18. Vgl. zum Obigen die treffliche Ausführung von Martensen Christl. Ethik, spec. Theil. Abth. 1. S. 155 ff. in dem Abschnitt: Zurechnung und Schuld. Die strafende Gerechtigkeit. S. 156: Im Begriff der Schuld liegt, daß die Sünde aus dem Willen des Menschen hervorgegangen ist, und daß der Mensch, der durch die Sünde in die heilige Weltordnung Gottes einen Riß brachte, dadurch einer sühnenden Strafe anheim gefallen ist, als deren Zweck nicht Besserung, sondern zunächst Vergeltung, damit Recht Recht bleibe, anzusehen sei. S. 157: Was einem Menschen zugerechnet wird, ist nicht bloß die einzelne Handlung, sondern der ganze sittliche Zustand, in welchem er sich befindet. Denn es ist der eigne Wille, durch den sich Jeder zu Dem macht, was er wird. — Auch das, was wir Schicksal nennen, hat eine Seite, von welcher es gänzlich unter die persönliche Zurechnung fällt — sofern der Mensch das überkommene Böse sich selber aneignete und freiwillig fortsetzt. S. 158 ff. führt er schlagend aus, daß nicht bloß die bewußte freiwillige Uebertretung Sünde ist, wie die Jesuiten wollten, sondern daß auch die sogen. Unwissenheitssünde anzurechnen und strafbar ist (mag sie immerhin einen Milderungsgrund abgeben) Luc. 23, 34. vgl. Luc. 12, 47 f. Denn die Verbindlichkeit des Gesetzes beruht nicht auf einer zufälligen Erkenntniß desselben, sondern es ist Gesetz meines Wesens, wornach das Werthurtheil sich richten muß.

die Folge werden muß. Die Bedingung, unter welcher Versöhnung und Herstellung der Gottesgemeinschaft auch für Gott allein möglich wäre, ist im Allgemeinen die Sühne.

Aber die Sühne Gott zu leisten, sind wir schlechthin außer Stand. Ein Ueberverdienst kann es nicht geben, mithin kann neben dem, was wir schulden, eine Befreiung von der zugezogenen Schuldverhaftung nicht gefunden werden. Der Mensch ist alles Gute, was er thun kann, zu thun schuldig, also kann von einem Wiedergutmachen des Versäumten die Rede nicht sein, es würde nur eine neue Versäumniß die Folge werden. Ebenso wenig könnte der Vorsatz der Besserung die genügende Sühne sein. Der Vorsatz ist keine Bürgschaft der Besserung, er ist nur erst die Möglichkeit künftigen Gehorsams gegen den göttlichen Willen. Aber diese Möglichkeit entspricht nicht als zureichende Deckung der Verletzung des göttlichen Willens, die nicht Möglichkeit geblieben, sondern Wirklichkeit geworden ist. Auch ist es zweifellose allgemeine Erfahrung, daß selbst die ernstlich sich bessern Wollenden immer wieder bekennen müssen, mannigfaltig zu fehlen. Ebensowenig ist endlich die Genugthuung, die aus unserem Thun nicht kommen kann, in unserem Leiden zu finden oder in der Bereitwilligkeit, die göttliche Ungnade mit allen Wirkungen, die aus ihr fließen mögen, als gerechte Strafe zu tragen. Denn dieses selbst, sowohl die volle Erkenntniß des Gewichtes und Umfangs der Sünde, als das Gefühl der gerechten göttlichen Ungnade und der Wille, diese zu tragen, setzte ein Maß von sittlicher Kraft voraus, wie es nur in der verwirklichten Gemeinschaft mit Gott möglich wäre, aber im Stande unversöhnter Gottentfremdung sich nicht findet. Wie sollte der natürliche Mensch, dessen bessere Vorsätze sogar durch die Doppelheit in seinem Innern entkräftet sind, im Stande sein, der Heiligkeit Gottes gegenüber die eigene Unwürdigkeit voll anzuerkennen, und im Denken, Fühlen und Wollen der göttlichen Gerechtigkeit die Ehre zu geben nicht bloß in Anerkennung der Heiligkeit des Gesetzes und der Pflicht des Gehorsams für die Zukunft, sondern in Schuldgefühl, Reue und in dem gerechten Sinn, der auch die göttliche Ungnade mit ihren Wirkungen als gerechte willig trägt? Das Alles zur Sühne zu leisten, bleibt für uns eine Unmöglichkeit. So gewiß daher die Möglichkeit wahrer Versöhnung sowohl Gottes mit dem Menschen, als des Menschen mit Gott

ohne Sühne nicht denkbar ist, so gewiß kann diese Sühne der sündige Mensch nicht leisten. Alle Selbsterlösungstheorien sind falsch, sittlich lax und der Noth der Gewissen nicht gewachsen, mögen sie nun das Bewußtsein von Sünde und Schuld und von einer ihr zürnenden Gottheit als finstere in sich nichtige Vorstellungen vertreiben lehren, oder mögen sie fordern, in dem bessern Lebensvorsatz oder in Resignation und Leidenswilligkeit Ruhe und Frieden zu suchen, oder auch der Reue und dem unseligen Strafgefühl verdienstliche, sühnende Kraft zuschreiben. Es bleibt dabei, die noch vorhandene Erlösungsfähigkeit der Menschheit hat zur Kehrseite die Unfähigkeit, sich selbst die Potenz der Versöhnung zu geben. Was sie noch hat, ist nur die Möglichkeit, versöhnt zu *werden*.

4. *Der Versöhnungswille Gottes.* Wo menschliche Kraft und Weisheit zu Ende ist, da ist der göttlichen Anfang. Die göttliche schöpferische Weisheit, beseelt von dem Impuls der Liebe sowohl zur *Welt*, für die das Gute, als zum *Guten*, für das die Welt sein soll, fordert nicht bloß Sühne, wie sie als heilige und gerechte muß, sondern gibt auch nach ewigem Rathschluß ihrer Barmherzigkeit der Menschheit die Möglichkeit der Versöhnung durch Sendung des Sohnes, und die ohne Gnade unauflösliche Antinomie: daß die Menschheit ohne Versöhnung, also Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit nicht leben und doch die Versöhnung sich nicht geben kann, löst sich durch das Wunder der göttlichen Liebe so, daß die Menschheit ausgestattet wird, die Versöhnung darzubringen durch eine gottgeschenkte Potenz der Versöhnung, in deren der Menschheit zugehörigen, zu ihr zu rechnenden Kräften sie eine Stellvertretung für ihre Ohnmacht zur Versöhnung findet. Der ewige Versöhnungswille Gottes erweist sich so als gerecht, und doch liebreich und stellt die geeinte durch die Sünde auseinandergegangene Offenbarung beider her, ja vollendet die Welt dadurch, daß diese zwar nicht unmittelbar, aber durch den gottgeschenkten Mittler die Möglichkeit gewinnt, Gott zu versöhnen und auf Grund davon heilig und selig zu werden.

Gerechtigkeit und Liebe als objectiv verschiedene Bestimmungen Gottes anzusehen, deren Offenbarung um der Beschaffenheit der Welt willen aus einander gehen kann, müßte freilich von einem abstracten Begriff der Einfachheit Gottes verwehrt sein, wie derselbe, wenngleich

mit vielen Inconsequenzen in der älteren Dogmatik, besonders aber bei Schleiermacher herrscht. Hierüber ist früher[1] hinreichend geredet. Aber auch Solche, die den Eigenschaften eine nicht nur subjective Bedeutung geben, fehlen, wenn sie, um die göttlichen Eigenschaften in eine Einheit zusammenzufassen, die objectiv gedachte Liebe, als die ausschließliche, nicht bloß als die oberste Bestimmung des göttlichen Wesens ansehen und daher in mannigfaltiger Weise die Gerechtigkeit nur als eine Form oder Art der Liebe betrachten, wenn dabei auch der Liebe ein Eifer oder Haß gegen ihren Widerspruch zugeschrieben und dieser Haß mit der Gerechtigkeit identificirt wird. Daran ist richtig, daß auch die Gerechtigkeit Liebe zum Guten, Eifer für dessen Ehre, Selbstbehauptung der göttlichen Ehre oder Selbstliebe ist; aber damit ist sie noch nicht Liebe als mittheilendes Wohlwollen gegen Personen, gegen Sünder. Vielmehr die Gerechtigkeit als strafende ist Selbstbehauptung der Würde des Heiligen und Guten, das Gott selbst ist, auch im Gegensatz und Widerspruch zu dem nach Wohlsein verlangenden Menschen. Wollte dagegen die Strafe nur als mittheilende Liebe gedacht werden, so würde das im besten Falle zur Besserungstheorie zurückführen.[1] — Auf der anderen Seite wird aber auch nicht selten Liebe und Gerechtigkeit zwar unterschieden, aber so gedacht, daß sie nicht mehr in der Einheit der Gottesidee harmonisch zusammengehen. So, wenn man sie als sich gegenseitig beschränkend oder temperirend denkt. Hier liegt die Meinung zu Grunde, daß sie im Innern Gottes zwei verschiedene Willen bilden, von denen jeder auf Alleinherrschaft Anspruch mache, daher durch den andern gehemmt werde wider Willen. Dabei könnte angenommen bleiben, daß dieser Gegensatz, so lange Sünde nicht wirklich ist, in der bloßen Möglichkeit gehalten sei, aber mit der Sünde beide in Conflict unter sich kommen. So wäre die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit gegen den Willen der Liebe und dieser gegen jene, beide erführen, statt ihr Maß in sich selbst zu tragen, durch einander eine Beschränkung, indem eine dritte Macht, die erfinderische Weisheit den Frieden unter den göttlichen Eigenschaften, beide temperirend herstellte. Einen solchen auch nur möglichen inneren Conflict läßt die christliche

[1] I. § 19.
[2] I § 24 u. 32. S. 287 u. S. 439. 440.

Gotteslehre nicht zu. Für uns ist er gänzlich ausgeschlossen, weil wir die objective Verschiedenheit beider zwar festhielten, aber sie so geartet zu denken hatten, daß in ihnen selber auch wieder eine innere gegenseitige Beziehung und eine unauflösliche Zusammengehörigkeit erkennbar sei. Das wird besonders anschaulich durch die Erwägung, daß Gott nicht bloß Vater seiner Kinder, sondern auch Weltregent ist, der den sittlichen Weltzweck aufrecht erhält. In Gott ist keine ungerechte, oder auch nur von der Gerechtigkeit abgelöste, emancipirte Liebe. Seine Liebe trägt das Gesetz der Gerechtigkeit in sich selbst, sie schaut und würdigt den Unterschied zwischen Guten und Bösen, weil sie das Heilige als solches liebt und will. Auch in der Mittheilung ist Gott heilige Selbstliebe, d. h. liebt und will er das Gute, das er selber ist, bewahrt es vor Verletzung. So kann seine auf Mittheilung gerichtete Liebe mit der Gerechtigkeit nicht in Conflict kommen, sondern will durchaus nur, was dieser gemäß ist. Die Gerechtigkeit ferner, als Hüterin der Unterschiede, hält auch den Unterschied zwischen physischer Güte, welche Mittheilung ohne ethische Selbstbehauptung wäre und zwischen heiliger oder ethischer Liebe aufrecht, ist insofern auch Schutzwehr gegen Selbstverlust der sich mittheilenden Liebe. Sonach sind sie beide wesentliche Factoren der „heiligen Liebe." Durch ihre Unterschiedenheit und innere Bezogenheit auf einander ist diese festgestellt. In ihr sind sie geeinigt und sie ist das oberste hegemonische Princip für die göttlichen Eigenschaften überhaupt, wie für deren Offenbarung. Damit ist auch auf die Frage geantwortet: Wie denn Gott noch als Sühne fordernder, also zürnender könne gedacht werden, wenn er es doch ist und sein muß, der die Möglichkeit der Sühne in dem Mittler schenkt? Es ist eben weder eine Liebe in Gott, die bedingungslos mittheilend sein und der Sühne der Schuld entrathen könnte, noch kann die Gerechtigkeit seine Liebe hindern, die Möglichkeit der Sühne zu schaffen. Denn der durch die Sühne vermittelte Weltzweck ist ja auch Offenbarung der Gerechtigkeit.

Zweiter Artikel.

Die Idee der Stellvertretung und Genugthuung im Allgemeinen.

§ 120. Stellvertretung.

Versöhnung ist nur dadurch möglich, daß es zum Besten der Menschheit stellvertretende Kräfte gibt und Empfänglichkeit der Menschheit für sie. Christus, als der zweite Adam, oder Repräsentant der Menschheit vor Gott, ist für die Menschheit außer ihm, sofern diese der religiösen Persönlichkeit noch ermangelt, stellvertretend.

Literatur: Vgl. Geß a. a. O. Bersier, la Solidarité 1870. S. 68. 70 ff. 83. Monsell, the Religion of Redemption.

1. Es gibt stellvertretende Kräfte und eine Empfänglichkeit für sie in der Menschheit.

Was den ersten Satz betrifft, so hat sich das vorige Jahrhundert, in seiner überwiegend subjectiven Richtung, unter deren Nachwirkung wir noch stehen, gegen den Begriff der Stellvertretung sehr spröde verhalten, und der subjective Moralismus, der das persönliche Bewußtsein vom Gattungsbewußtsein losreißt, auch die Gemeinschaften nur als Producte der Einzelwillen der Subjecte auffaßt, hat sich dann im Kirchen- und Staatsbegriff dieser Zeit (von der Ehe zu schweigen) hinreichend dokumentirt.[1] — Auf der anderen Seite ist nun aber freilich auch ein falscher, der Persönlichkeit feindlicher Begriff der Stellvertretung möglich, den wir den magischen nennen wollen. Die Kirche kann z. B. in der Art als Corpus mysticum gedacht werden, daß die Selbständigkeit, die jede Person in Christus gewinnen soll und die persönliche Betheiligung des Menschen an seinem sittlich religiösen Aufbau dadurch verkürzt wird. Wir nun müssen schon nach dem oben[2] Begründeten festhalten, daß weder das persönliche Bewußtsein noch das Gattungsbewußtsein richtig gedacht sei, wenn eins das andere ausschließt, weil beide nur in Verbindung mit einander ihre wahre Gestalt erreichen können. Das Einzelne und das Allgemeine schließen sich nicht aus,

[1] Vgl. Rousseau Contrât social.

[2] § 82. 83.

sondern ein. Wer sich losreißen will von der Gattung, ist in der Unwahrheit.

2. Ueberschauen wir denn den Umkreis, in welchem Stellvertretung stattfindet. Einmal im dinglichen und äußerlich rechtlichen Gebiet hat Stellvertretung ausgedehnte Anwendung, so kraft der Justitia commutativa im Tauschhandel und Verkehr überhaupt, wo eine Waare für eine andere gilt und eingetauscht wird. Es kann auch Einer die Schulden für, d. h. anstatt eines Andern bezahlen, ja auch eine Geldstrafe kann möglicherweise stellvertretend berichtigt werden, ohnehin findet bei Rechtsgeschäften im weitesten Umfang Stellvertretung statt. Kein Wunder, daß sich die Kirchenlehre an das Bild von einer stellvertretenden Schuldbezahlung gerne anlehnte, dem auch als Bild z. B. im katechetischen Unterricht seine Stelle verbleiben muß, nur daß dadurch der intensive, sittlich religiöse Charakter der Schuld, die ein unendliches Gut verletzt, nicht verdunkelt, noch das Verhältniß des Menschen zu Gott in ein coordinirendes Vertragsverhältniß verwandelt werde. Ferner aber auch im Gebiete des Lebendigen gibt es eine Stellvertretung. Dafür zeigt schon die organische Natur Analogien. Der edle Zweig auf wilden Stamm gepfropft, vertritt die Stelle des abgenommenen Zweiges nicht bloß so, daß dieses theilweis Fremde dem Stamme zum Eigenen wird, sondern auch noch so, daß diese Stellvertretung den ganzen Baum veredelt und seine Säfte ändert. Und auch umgekehrt kann ein Wildling durch Einpfropfen in einen Edelstamm veredelt werden.[1] Und ähnlich auch im animalischen Leben. Wenn ein Organ leidet, so übernimmt nicht selten ein anderes, das dazu die Fähigkeit hat, die dem ersteren zukommenden Functionen, und es beruht hierauf mit die Kraft des Organismus zur Selbsterhaltung. So kann auch ein Sinn stellvertretend für einen anderen werden, z. B. Gehör oder Tastsinn für das Auge bei dem Blinden, oder das Auge für das Ohr bei dem Tauben, und auch bei den Vollsinnigen das geschriebene Wort für das mündliche. Besonders aber, bevor die einzelnen Organe eines Organismus hervorgebildet sind, ruht die Function, die ihnen wird zugewiesen sein, nicht nothwendig, sondern das Ganze übernimmt gleichsam die Stelle des einzelnen Organs oder Theiles, nicht damit dessen Keime abgezehrt oder entbehrlich, sondern damit

[1] Vgl. Röm. 11, 17.

das Fehlende hervorgebildet werde vermittelst wahrer, d. h. productiver, nicht absorbirender Stellvertretung. So führt das Kind, bevor es das Licht der Welt erblickt, noch kein selbständiges Leben, weder physisch noch psychisch, aber das Leben, das die Mutter stellvertretend für dasselbe führt, bildet es zur Selbständigkeit und Reife aus. Wie im vegetabilischen und animalischen Gebiet, so auch im geistigen. Auch hier wird alle Bildung bedingt durch Stellvertretung; und nicht bloß in Beziehung auf Cultur, sondern sie ist die nothwendige Voraussetzung auch der sittlichen Selbständigkeit und Freiheit. Was das Kind von den Eltern vernimmt, das ist nothwendig nicht bloß Solches, was es gleich ganz versteht, und in Beziehung auf das Sittliche darf ihm nicht bloß Solches angemuthet werden, wovon es die Gründe einsieht und was es schon aus sich producirt, also sich selbst geboten hat, vielmehr seine Productionskraft in Bezug auf Erkennen und Wollen ist vorerst auszubilden durch die objective Vernunft der Eltern, deren Aussprüche, in das Gemüth des Kindes niedergelegt und vertrauensvoll von ihm aufgenommen, nicht ermangeln werden, es zur Selbständigkeit heranzubilden. Die Vernunft der Eltern führt also in dem Kinde ein stellvertretendes Leben so lange, bis es zur Selbständigkeit gereift ist. Das ist der Segen der Autorität an ihrer Stelle.[1] Und ließe man das Kind, um seine Freiheit nicht zu stören, ohne den Segen dieser stellvertretend wirkenden geistigen Autorität, d. h. ließe man jede Generation rein von vorne anfangen, so würde nicht die Persönlichkeit und Freiheit, sondern gerade der ihnen feindliche Geist der wildwachsenden Natur und Willkür Gewinn davon haben. Die Vernunft, sich kleidend in die Form der stellvertretenden Autorität (wozu sie gerade als gereifte die Kraft hat), ist der rechte Same der Freiheit. Der wahre göttliche Vernunftinhalt, wenn er auch vom Kinde noch nicht producirt oder frei angeeignet ist, steht schon in geheimer freundlicher Wahlverwandtschaft mit der noch unentwickelten Vernunft des Kindes; er ist daher, niedergelegt in die Region des receptiven gattungsmäßigen Verhaltens, der Memoria, der guten Gewöhnung und Pietät, mit Einem Wort in die noch unpersönliche, dem Gattungsleben angehörige Zwischenregion, welche die Vorhalle der Persönlichkeit heißen kann, im Stande, die wahre

[1] Bd. I. § 6. S. 65 ff.

Persönlichkeit hervorzulocken und diese dadurch zur Freiheit zu führen, daß das Leben des geistigen Individuums im Wissen, Wollen und Gefühl von dem Geiste des vernünftigen Allgemeinen erfaßt oder erfüllt wird. Niemand wird sagen, daß in dem gezeichneten Verlauf des Werdens der freien Persönlichkeit durch das Wirken der stellvertretenden Vernunft hindurch etwas Unethisches liege; vielmehr ist es die schöne gottgeordnete Einrichtung, die uns als ein zusammengehöriges Geschlecht besonders kennzeichnet, daß wir in allen Stücken, physisch, rechtlich, intellectuell, sittlich und religios Vormünder, Pfleger und Fürsprecher haben müssen bis auf die vorher bestimmte Zeit vom Vater,[1] und daß eine gewisse Lebensepoche ihre sittliche Form einzig darin hat, daß die junge Vernunft, statt eigensinnig zu sein, sich unselbständig mache und gehorsam verhalte gegen die mit ihr zusammengeordnete objective Vernunft, so weit diese annoch ein stellvertretendes Leben in ihr zu führen das göttliche und menschliche Recht hat. Das ist nichts Anderes als das rechte kindliche Verhalten, die Vorbedingung der wahren, freien Persönlichkeit. Wie aber in der kindlichen Gesinnung die Möglichkeit gegeben ist, in das wahre Gattungswesen zurückzugehen und die Fähigkeit, die Kräfte desselben auf sich wirken zu lassen: so ist auch umgekehrt in der erstarkten persönlich gewordenen Vernunft, zumal in der Liebe, nicht bloß die Fähigkeit, sondern die innere Lust und Nothwendigkeit, sich zum Mittel herabzusetzen, um die bedürftige subjective Vernunft für sich zu erschließen, in sie einzugehen und sich theilnehmend ihr mitzutheilen. Und das ist die Lust, aber auch die Probe der Reife der ethischen Persönlichkeit, daß sie sich gleichsam in ein Samenkorn der werdenden Vernunft zu gut verwandeln kann, d. h. in eine Form, wo jede egoistische, absorptive Stellvertretung ausgeschlossen ist und die sich hingebende Selbstvergessenheit nur das eine übrig behalten will, Mittel für den Sieg des Guten, für die Kräfte des Allgemeinen zu sein.[2]

Die Persönlichkeit gerade in ihrer höchsten Stufe hat so am sichersten die Kraft, durch Stellvertretung hindurch ein Same der Freiheit zu werden.

[1] Gal. 4, 2.

[2] Vgl. Joh. 12, 24.

3. Allerdings ist nun aber die Empfänglichkeit für stellvertretende Kräfte innerhalb der Menschheit verschieden auf verschiedenen Lebensstufen. Während die erste Periode des menschlichen Daseins in den Gattungszusammenhang verschlungen ist, so tritt in der zweiten eine Unterscheidung der Subjectivität von dem Gattungsleben ein, welche bei sündiger Entwickelung bis zur Entzweiung, Losreißung und Abstoßung führen kann. Dagegen auf der letzten Stufe schließt sich dasselbe mit dem Gattungsbewußtsein aufs neue und in höherer Weise wieder zusammen. — Das Recht der Stellvertretung nun ist nicht streitig für die erste Stufe, wohl aber für die zweite, wo das Subject sich in sich zusammenfassen und abschließen will. Da kann sogar eine für die Freiheit besorgte Eifersucht des Subjectes sich Gott gegenüberstellen, bis dasselbe seine Gottesbedürftigkeit erkennt und sieht, daß die Bestimmung durch göttliche Kräfte, die Vertretung unseres empirischen Lebens durch göttliches Leben mit der Freiheit wohl zusammengeht, da diese sich auch dazu bestimmen kann, sich durch Gott bestimmen lassen zu wollen, und da Gott es darauf abgesehen hat, daß seine zunächst stellvertretend als Impulse von außen her wirkenden Kräfte dem Subject zu eigen werden. Denn Gott ist ein Liebhaber der Freiheit.

Anders scheint es aber auf der Stufe der Subjectivität mit der Empfänglichkeit für ein stellvertretendes Leben der Gattung zu stehen. Diese wirkt auf das Subject in Gestalt einzelner Individuen. Sollten nun diese ein stellvertretendes Leben in uns führen, so scheint das nur zur Schädigung oder Tilgung unserer Individualität ausschlagen zu können. Das ist auch der Fall bei abnormem Gang, wo die stärkere Individualität die Anderen höchstens zu selbstlosen Copien ihrer selbst machen will. Aber das ist nicht nothwendig; z. B. bei den Eltern muß nicht das Einseitige oder Abnorme ihrer Individualität statt des Vernünftigen und Allgemeinen in ihrer Individualität, das im Leben der Kinder stellvertretend Wirkende bilden. Vollends nun aber Christus ist keine abnorme noch einseitige Individualität. Er ist das Centrum und die Wahrheit unserer Gattung.[1] Daher kann seine Persönlichkeit unsere Eigenthümlichkeit und Freiheit nicht absorbiren, sondern, haben wir von Natur Empfänglichkeit für Gott, so haben wir in besonderem

[1] § 103, 5.

Maß auch Empfänglichkeit für ihn, in welchem, wie die wahre Menſchheit, ſo die abſolute Offenbarung Gottes gegeben iſt. Indem ſich alſo auf ihn die Empfänglichkeit richtet, ſo findet die geeinigte Empfänglichkeit für die Gattung mit ihren ſtellvertretenden Kräften, und die Empfänglichkeit für Gott in ihm ihre Sättigung. Die Empfänglichkeit für die Gattung und ihre ſtellvertretenden Kräfte, auf Chriſtus ſich richtend, iſt in eminentem Sinne Gott wohlgefällig, weil ſie zugleich Empfänglichkeit für Gott iſt. Das iſt die Bedeutung des Glaubens an ihn, des einzigen Weges, wie eine böſe ſubjective Lebensrichtung gleichſam verſenkt werden kann in eine heilige Tiefe ſchöpferiſch waltender Lebenskräfte, in die Liebe deſſen, der zur menſchlichen Gattung gehörig und ihre Kraft in ſich concentrirend mächtig iſt, uns zu heilen und ein neues Leben in uns zu ſtiften. — Doch das bisher Ausgeführte wird weniger bezweifelt, man gibt Stellvertretung und Empfänglichkeit für ſie in dem Sinn wohl zu, daß an Stelle des alten Menſchen das heilige Princip, das in Chriſtus war, uns müſſe mitgetheilt werden, damit ſein Leben die Stelle des alten Menſchen vertrete. Aber das Alles hat ſeine Beziehung nur auf das Leben der Heiligung, nicht der Verſöhnung. Und ſo bleibt die Hauptfrage übrig: iſt nicht das Wirken einer Stellvertretung ausgeſchloſſen, wo es ſich um die Schuld des Subjects handelt? Scheint doch für ſeine freien Acte Jeder ſelbſt einſtehen zu müſſen, alſo auf der zweiten Stufe kein Raum für Stellvertretung zu ſein.

Die Antwort auch hierauf iſt in dem Früheren vorbereitet, nach der ſubjectiven Seite durch die Lehre von der Sünde und Schuld, nach der objectiven durch die Lehre von der göttlichen Strafgerechtigkeit.[2] Unumwunden iſt zu geſtehen: nicht für jede mögliche Sünde und Schuld iſt ein ſtellvertretendes Wirken Chriſti möglich, nämlich nicht für die Sünde ſeiner Verwerfung, für das finale repudium salutis, alſo nicht für die Sünde, die ſchlechterdings nicht als Wirkung der Gattungsſünde betrachtet werden darf, weil ſie vielmehr rein perſönlicher Art iſt. Die ausſchließlich und im vollen Sinn perſönliche Schuld kann Gott nicht anders als an dem Sünder ſelber beſtrafen. Ihr kommt auch nicht

[1] II. § 82. 83. I. § 24. 25. S. 284 f.

mehr das Wort zu Gute: „Sie wissen nicht, was sie thun.“ [1] Die Sünde des definitiven Unglaubens ist die Sünde, die nicht vergeben werden kann, sie ist die Sünde wider den heiligen Geist und führt einen Character indelebilis des Bösen mit sich, weil sie das Gute selbst oder als solches verwirft, also die Person sich dem bösen Princip rückhaltlos hingegeben hat. Dagegen alle andere Sünde und Schuld, wie groß und wie strafbar sie auch sonst sei, ist noch nicht persönlich in vollem Sinn, theilt noch nicht jenen Character indelebilis mit, sondern der Gesammtzustand hat noch eine Amphibolie an sich, welche die Hoffnung noch nicht ausschließt.[3] Daher hat zu ihr die göttliche Gerechtigkeit eine andere Stellung, und es ist nicht bloß Langmuth mit ihr vereinbar, sondern auch Zulassung stellvertretender Kräfte. Vor Christus ist die Sünde und Schuld noch nicht consummirt, wenn auch vorhanden in verschiedenen Graden; da ist noch ein provisorischer Zustand, weil noch nicht das Gute selbst in seiner hellsten Offenbarung verworfen, daher auch die Erlösungsfähigkeit noch nicht erloschen ist. So ist möglich, daß Gott vor Christus alle Sünde und Schuld der Menschheit als Gesammtsünde und Schuld der Gattung, die ihr gebührende Strafe als Gesammtstrafe ansieht, für die entsprechende Sühne zu fordern ist.

Vor dem göttlichen Auge ist die Menschheit, trotz der verschiedenen Grade der Schuld, die sich die Subjecte auf der zweiten Stufe zuziehen können, doch wesentlich wie Ein gleichartiges sündiges Gesammtleben, demgemäß wird das Ganze der Menschheit und werden die Einzelnen von Gott behandelt. Allerdings zeigt sich hier ein wesentlicher Unterschied des göttlichen Verfahrens von der menschlichen Justiz, obwohl auch diese nach Kräften die objective göttliche Rechtsidee zu verwalten hat. Die menschliche Justizpflege vermag nicht tiefer ins Innere zu sehen, um das Maß der Energie des rechtswidrigen Willens zu schätzen; sie durchschaut nicht den Gesammtzustand des Menschen, noch in welchem Umfang äußere Einflüsse bei den Handlungen der Sünde maßgebend waren. Sie muß sich daher streng an die erscheinende äußere That der Rechtspersönlichkeit halten, obwohl sie auch den Unterschied zwischen dolus und culpa macht und damit bekennt, daß zur gerechten Beur-

[1] Luc. 23, 34.
[2] § 83, 2 C.

theilung es auch ankäme auf Kenntniß des innern Gesammtwerthes der Person. Die menschliche Justiz bleibt daher in der Hauptsache bei der That der einzelnen Person und ihrer Beurtheilung stehen, um nicht Unschuldige zu treffen, Schuldige frei zu lassen. Für sie muß es daher auch dabei bleiben, daß Jeder für *seine* Schuld einzustehen hat; einem Unschuldigen darf z. B. in keiner Weise stellvertretend eine Schuld angerechnet werden. Und wäre nun das göttliche Thun nothwendig analog dem der menschlichen Justiz zukommenden Verfahren, auch für die zweite Stufe, so könnte da von einer gottgegebenen Stellvertretung die Rede nicht sein. Allein daß die menschliche Justizpflege sich lediglich an die einzelnen, äußerlich hervortretenden bösen Acte des subjectiven bösen Willens zu halten hat, das ist nicht ihre Vollkommenheit, sondern ihre Unvollkommenheit und Grenze, und sie weiß auch wohl, daß sie nicht das definitive Werthurtheil über einen Menschen zu sprechen, sondern nur den provisorischen Zustand nach der Idee der Gerechtigkeit und nach bestem Wissen zu ordnen und zu beurtheilen hat. Die Unvollkommenheit menschlicher Justiz, die keine Herzenskündigerin ist, beruht darauf, daß die einzelne That nicht die Person ist, sondern nur eine der Manifestationen des Subjects, während die Strafe sich auf die *ganze* Person wirft, die doch noch nicht nothwendig bei der That betheiligt war, wie sie nicht aufgeht in der einzelnen That. Die gleich Gestraften können sehr ungleich in ihrem sittlichen Gesammtwerth oder Unwerth sein. Der Gesammtwerth der Person, auf den es für das absolut gerechte Werthurtheil ankäme, entzieht sich dem Auge des menschlichen Richters, da er nicht weiß, wie viel Schuld Erziehung, böses Beispiel u. s. w. im einzelnen Fall tragen, wie viel der rechtswidrige Wille selbst. Aber Gottes Gerechtigkeitspflege muß auf den ganzen Menschen schauen, auf seinen Totalwerth oder Unwerth. Daraus ergibt sich nun *einmal* ein viel strengeres, tiefer gehendes Urtheil Gottes über das Böse in der Welt, nämlich die Betrachtung, daß wegen der Allgemeinheit der Sünde und ihrer Macht auch eine Gesammtschuld da ist, und daß auch die Richter, ja die Gesellschaft, welche Rechtsprechung und Gerechtigkeit verlangt, in die Gesammtschuld verflochten sind, die vor Gott nicht Schein, sondern Wirklichkeit ist. Es ergibt sich daraus für den göttlichen Standpunkt ein universales, auf die ganze Menschheit

sich ausdehnenes κατάκριμα, Verwerfungsurtheil über ihren Zustand.[1] Dem gegenüber sind Alle absolut erlösungs- und versöhnungsbedürftig und die Unterschiede größerer oder kleinerer persönlicher Schuld der Subjecte machen darin keinen Unterschied, weil Keiner sich von der Miterzeugung der Gesammtsünde lossprechen kann. Folglich sind dem göttlichen Gerichte gegenüber alle Sünder vor Christi Verwerfung doch insoweit gleich, daß der Gradunterschied ihrer Schuld noch nichts Entscheidendes hat, sondern für die göttliche Betrachtung wieder zusammensinkt in wesentliche Gleichheit der allgemeinen Versöhnungs- und Erlösungsbedürftigkeit. Einmal, weil alle von der nicht müßig bleibenden Sünde der Gattung mit ergriffen, und mit der Gesammtschuld belastet sind, die weder in ihrem Ursprung noch Anwachsen von Gott stammt, sondern aus der subjectiven Freiheit und Schuld, in die wir als Glieder Einer Familie und durch eigne That mit verflochten sind; sodann weil alle Sünden vor Christus aus der gemeinsamen bösen Wurzel, dem bösen Hange stammen können und sich so als specificirende Fortsetzungen der Gattungssünde betrachten lassen. Dasselbe aber, was in den Augen Gottes, der nicht bloß auf die einzelnen, äußeren Acte, sondern auf ihre tiefere Quelle und den Gesammtzustand des Menschen blickt, sowie in den Augen des wahrhaft bußfertigen Menschen die Tiefe der Sündhaftigkeit und den Umfang der Schuld vergrößert, sie im wahren Lichte erscheinen und so die Heilsbedürftigkeit des ganzen Geschlechts und Ein κατάκριμα über alle hervortreten läßt,[2] dasselbe läßt auch noch einen Strahl der Hoffnung durchscheinen. Es haben nämlich auf der andern Seite alle Sünden vor Christus, wie früher gezeigt,[3] auch darin den Charakter wesentlicher Gleichheit, daß, so lange Christus noch nicht abgewiesen ist, die Erlösungsfähigkeit noch fortdauert. Die Empfänglichkeit für die stellvertretenden Kräfte der Gattung kommt zwar dem kindlichen Alter wie von Natur zu. Aber auch eine höhere Lebensstufe kann, nämlich auf sittlichem Weg, zum kindlichen Wesen zurückkehren. Daher Christus verlangt, daß wir umkehren und werden wie die Kinder.[4]

[1] Röm. 3, 19. 5, 18 ff.
[2] Röm. 5, 16. 18.
[3] II, § 83.
[4] Matth. 18, 1—6. Joh. 3, 5. Er bezeichnet das Umkehren und wieder zum

Wo ein Mensch noch nicht zu einer im Bösen verhärteten Persönlichkeit geworden ist,[1] da ist noch Zurücknahme der bösen, subjectiven Lebensrichtung möglich, da hat also auch Stellvertretung noch ihren Ort und ihre Frucht für Diejenigen, die sich gattungsmäßig oder kindlich vertrauend zu den versöhnenden Kräften, wenn solche in der Menschheit gegeben sind, verhalten wollen. So sagen wir also: Stellvertretung hat noch ihre Stelle, wo und insofern das Böse entweder aus dem vererbten bösen Hang des Geschlechts sich ergibt, oder doch noch unter die Gemeinschuld befaßt werden kann, in die wir alle verflochten sind, wo also das Subject sich noch nicht die Schuld zugezogen hat, die schlechthin nicht mehr zur Gattungsschuld gerechnet werden kann, weil sie rein persönlicher Art ist, weder aus verderbter Natur, noch aus Verführung des bösen Gemeingeistes, sondern lediglich aus der freien Entscheidung ableitbar. In allen Fällen, außer jener Schuld, kann die Sünde des Subjects ebensowohl aus dem verderbten Gattungsleben, als aus seiner Subjectivität stammen, und daher noch zur Gesammtsünde und Schuld der Gattung gerechnet werden. Nun ist aber dieselbe Gattungsseite, die jeder an sich hat, die ihm Sündhaftigkeit zuzog und ihn in einen Organismus stellte, in welchem er nicht ohne Unwahrheit sich von der Gesammtschuld loszählen könnte, auch das Medium, wodurch Erlösung und Versöhnung noch möglich ist, — wenn nur der Gattung stellvertretende rettende Kräfte nicht fehlen. So bestimmt sich die Erlösungsfähigkeit des Menschen nunmehr zur Empfänglichkeit für stellvertretende Kräfte der Versöhnung. Ebenso aber sahen wir oben,[2] daß sich die ewige Einheit von Gerechtigkeit und Liebe in Gott den noch erlösungsfähigen Menschen gegenüber näher zum göttlichen Versöhnungswillen, dieser aber zur Darreichung der Möglichkeit bestimmt, daß die Menschheit durch stellvertretende Kräfte in ihr Gott genug thue. Die Möglichkeit des Heiles ist hergestellt, wenn die Menschheit irgendwie neben ihrer Gesammtsünde und Schuld, deren Wirkung die Gesammtstrafe ist, auch eine rettende, persönliche Kraft von

Kind werden auch Erwachsenen als möglich, also eine geistige Rückkehr aus der Abnormität der zweiten Stufe zu der besseren Empfänglichkeit der ersten.

[1] Matth. 12, 31 ff.

[2] § 119, 4.

universaler Bedeutung in sich trägt, die einstehen kann für das Ganze, — indem Gott selbst in ihr lebt — wie umgekehrt jeder Einzelne an seiner eigenen, der Gattung wie Gott zugewandten Seite für sie die Empfänglichkeit hat. Und diese Kraft, die im Namen der Gattung genugthuend sein kann für die auf die Gattung bezogene strafende Gerechtigkeit Gottes, kommt ihr von dem durch Gottes Liebe ihr geschenkten Sohn, der durch die That der Menschwerdung Gottes die göttliche Kraft hat, für die Menschheit einzustehen, der aber auch zum wahren Sproß der Menschheit, oder zum Menschensohne ward und eine universale Beziehung zu ihr hat. Daß in ihm die Menschheit diese Möglichkeit der Stellvertretung umsetzt in Wirklichkeit und dadurch die göttliche Vergebung nicht bloß ermöglicht, sondern Gott wirklich mit der Welt versöhnt hat, das ist der Sinn seines Amtes, das zugleich seine Fähigkeit und sein Recht, d. h. seine ἐξουσία ist. Er vollbringt sein Amt dadurch, daß er die Stellvertretung, die das Gesetz seines Lebens als des Mittelpunktes und Repräsentanten der Menschheit ist, verwalten kann und verwaltet.

Bevor wir das aber näher betrachten, haben wir zu erörtern, was die Aufgabe seiner Stellvertretung war, oder worin die Genugthuung zu bestehen hat, auf deren Leistung es ankommt.

Die Genugthuung.

§ 121.

Die Genugthuung, welche erforderlich ist, damit Gott mit der sündigen Welt versöhnt und seine Gemeinschaft mit ihr hergestellt werde, besteht in der Gott zu leistenden Sühne, welche nicht zunächst in Lebensgerechtigkeit, sondern in williger Unterwerfung unter das Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit besteht, das die Sünde und Schuld mit gerechten Leiden belegt, deren Mittelpunkt die göttliche Ungnade ist.

1. Zwar ist, so lange die Erlösungsfähigkeit noch nicht gänzlich erloschen, keine Nothwendigkeit in Gott, für seine Gerechtigkeit eine solche Befriedigung durch Strafe zu suchen, daß für die Offenbarung seiner Liebe und Barmherzigkeit keine Stelle bliebe.[1] Eine Gerechtig-

[1] § 89.

keit, die gleichgültig wäre gegen die Erhaltung der Möglichkeit der Vollendung der Welt, also der Verwirklichung des Weltzweckes, ist nicht in Gott; sie wäre entzweit mit dem göttlichen Schöpfungsgedanken und mit seiner Liebe. Im Gegentheil ist Gott langmüthig, so lange noch die Möglichkeit der Errettung nicht ausgeschlossen ist. Aber freilich ist durch die göttliche Langmuth die Spannung und Dissonanz, welche die Sünde zwischen Gott und der Welt — und zwar doppelseitig erzeugt, damit nicht gehoben. Die Zeit der Langmuth bezeichnet, wie wir wissen, nur erst einen unfertigen Zustand, der in Entscheidung gesetzt werden muß. Die heilsame Entscheidung kann aber nicht durch Verletzung der göttlichen Gerechtigkeit oder durch Ignoriren ihres Rechtes herbeigeführt werden. An eine unversöhnte, also mit Gottes Gerechtigkeit in ungelöstem Conflict stehende Welt kann eine das göttliche Weltziel festhaltende Erweisung der göttlichen Huld und Gnade nicht unmittelbar geschehen. Die göttliche Gerechtigkeit muß, soll sie sich nicht selbst untreu werden, die Leistung einer genugthuenden Sühne verlangen.[1] Aber die Frage ist nun, worin muß die Genugthuung oder die Sühne, um genugthuend zu sein, bestehen?

2. So einfach die häufige Antwort lautet: „Die Besserung des Sünders ist die beste Genugthuung", so kann sie uns doch nicht befriedigen.[2] Nicht bloß nach dem früher Ausgeführten, wonach uns von Natur die Kraft zu fehlloser Tugend abgeht und von einem Ueberschuß des Guten, wodurch wir unsere sündige Vergangenheit decken könnten, die Rede nicht sein kann, im Gegentheil durch neue Schulden der Begehung oder Unterlassung die alte Schuld gemehrt wird;[3] sondern auch wenn durch die göttliche Vorsehung von außen oder durch Gottes Geist von innen die Besserung, wenigstens ein Anfang derselben in uns gepflanzt würde, so führte das noch nicht zum Ziel der Versöhnung und brächte noch nicht die erforderliche Genugthuung für Gott zu Wege. Denn wenn man auch sagt, die Offenbarung wecke dadurch Muth und Hoffnung für einen neuen besseren Lebensanfang, daß sie die Zusicherung gebe, Gottes Vergebung werde einem reinen sittlichen Leben in der Zu-

[1] § 119.
[2] Ebendas.
[3] Ebendas.

kunft zu Theil werden, ſo iſt die gute Leiſtung in der Zukunft darum noch nicht Sühne für die Vergangenheit, — abgeſehen von der doch erfahrungsweiſe in dieſem Leben nicht weichenden Mangelhaftigkeit des ſittlichen Lebens, die ſelbſt immer wieder der Verzeihung bedarf, ſtatt die Kraft der Sühne vergangener Schuld zu haben. Sagte man aber: es könne doch principiell ein beſſerer Anfang gemacht werden, und wenn auch das neue, gute Princip ſich zeitlich erſt zu entwickeln habe, ſo überſchaue doch Gott, über der Zeit ſtehend, mit dem Anfang auch die Vollendung und ſehe durch dieſe das empiriſche ſittliche Leben gedeckt, oder mit Kant zu reden: Die Idee der gottwohlgefälligen Menſchheit, mit welcher der Menſch ſich im beſſeren Lebensvorſatz geeinigt habe, ſei in der göttlichen Anſchauung ſtellvertretend für die mangelhafte Wirklichkeit des Menſchen,[1] ſo iſt darin zwar eine Ahnung der Wahrheit, daß es einer Stellvertretung durch eine Vollkommenheit über uns bedarf, damit uns Gott anticipirend als gerecht anſchaue, ſofern wir mit ſolcher Vollkommenheit in realem Contact ſind. Aber die Sicherheit der künftigen Heiligung iſt der ſittlichen Einheit halber mit dem beſſeren Anfang noch nicht gegeben, da das beſſere Princip ſich nicht nach Art einer Naturnothwendigkeit durchſetzt; ſo daß auch ſo, wie die ſittliche Vollendung, ſo die Vergebung ins Unabſehbare unſicher bleiben müßte, während der Friede des Herzens und die erneute Gottesgemeinſchaft die Bedingung für das Gedeihen eines harmoniſchen ſittlichen Lebens bilden, ſelbſt aber wieder die Verſöhnung Gottes mit dem Menſchen und ſeine Vergebung zur Vorausſetzung haben. Die Idee der gottwohlgefälligen Menſchheit würde ferner als bloße der Wirklichkeit entrückte Idee einen weſentlichen Einfluß auf ſittliche Umwandlung des Menſchen nicht haben. Aber die Hauptſache iſt und bleibt daß es ſich in erſter Linie um die Tilgung der Schuld der Vergangenheit und Gegenwart handelt, wenn wir zur Ruhe des Gewiſſens und zum Frieden mit Gott kommen, d. h. Gott als mit uns verſöhnt wiſſen ſollen. Die unverſöhnte Schuld wirkt ja auch als Minderung der ſittlichen Kraft nach. Beſſer kann es mit dem Menſchen erſt werden, wenn Gottes Wundermacht die vergebene Sünde und Schuld ſelber in einen Impuls zu einem ſittlichen Aufſchwung gerade dadurch umwandelt,

[1] Kant Religion innerhalb der Grenzen u. ſ. w. ſ. o. S. 576.

daß die Strafwürdigkeit als eine wahre und wirkliche anerkannt wird, nicht minder aber auch eine gottgegebene wahre, wirkliche und wirksame Genugthuung durch den Mittler gewonnen ist, den das Evangelium als Inhalt der frohen Botschaft verkündigt.

3. Die sühnende Genugthuung, die wir aus uns nicht leisten können, oder die Versöhnung kann nun aber auch der gottgegebene Mittler nicht als Prophet bewirken. Einmal nicht durch bloße Lehre. Denn da diese Lehre nicht könnte zum Inhalt eine Vatergüte haben, die weder heilig noch gerecht ist, so müßte sie jedenfalls ein reines sittliches Ideal aufstellen, das seine erhebenden Forderungen an uns richtet, daher eher zur Anklage als zur Versöhnung würde Sagte man aber, Christi gottgefällige, daher sühnende und genugthuende Mittlerschaft liege in seiner persönlichen, urbildlichen Erscheinung, sofern deren Anschauung in uns ein neues Leben stifte, so setzte das voraus, daß zu unserer Versöhnung eine Anregung unserer sittlichen Kraft genüge, während es sich doch nicht bloß und zunächst um Besserung für die Zukunft, sondern, wie gezeigt, um die Reinigung unserer Gegenwart von der Schuld unserer Vergangenheit handelt. Aus demselben Grund kann auch die königliche Macht des Mittlers, welche die Kraft zur Heiligung mittheilt, für sich allein das Erforderliche nicht leisten, es bedarf des priesterlichen Eintretens des Mittlers für uns und unsere Schuld bei dem Vater. Sollen wir nun mit angesehenen Lehrern sagen, daß derselbe die vergebende Gnade Gottes vermittelt, indem er zum Bußprincip der Welt wird, sofern an ihm, dem unschuldig durch die Welt Leidenden die Sünde der Welt in ihrer den Abscheu herausfordernden Verwerflichkeit sich offenbart hat? Aber da würde doch das eigentlich Versöhnende die Leistung unserer Buße sein. So gewiß diese stets unvollkommen bleibt, so gewiß würde auch die Versöhnung stets eine mangelhafte, ja bloße Möglichkeit bleiben. Und auch das würde die Sache noch nicht wesentlich ändern, wenn Christus als Ergänzung unseres unvollkommenen Abscheues gegen das Böse und unserer mangelhaften Reue in Betracht käme (s. o. S. 605). Auch so wäre der Mittler nur Princip der Heiligung, die doch, wie oft bemerkt, der Versöhnung als ihrer Voraussetzung bedarf. Dieser als einer vollbrachten, auch für uns geltenden, könnten wir so nie froh werden.

Aus demſelben Grunde kann es auch nicht genügen, die Verſöhnung darin zu ſehen, daß der Mittler als der Reine, durch alle Leiden und Anfechtungen in ſeiner Berufstreue Bewährte vor Gott daſteht, und ſowohl die reine Menſchheit vor Gott repräſentirt, als auch der wirkſame Anfang einer neuen Menſchheit wird, ſo daß ſein Daſein für Gott eine Bürgſchaft dafür bildet, daß er vergeben kann ohne die Gefahr, dadurch die Sünde zu mehren. Denn auch dieſes führte darauf zurück, daß Gott um der ſei es auch erſt künftigen Heiligung willen vergebe, die doch um der ſittlichen Freiheit willen unſicher und ungewiß bleibt, daher auch folgerichtig die Vergebung in Unſicherheit verharren müßte. Nur ſo kann die Bewährung des Mittlers in der Berufstreue hier in Betracht kommen, wenn ſein Beruf nicht bloß ſeine eigne, perſönliche Heiligung und Bewährung iſt, ſondern wenn derſelbe ihn in die engſte und dadurch erſt mittleriſche Gemeinſchaft des Thuns und Leidens mit dem Geſchlechte führt.

Der Mittler muß unſere Sünde und Schuld kraft ſtellvertretender Liebe als eine, auch ihn angehende betrachten und behandeln können. Nicht zwar ſo, daß er ſie auch als ſeine perſönliche Schuld wüßte und fühlte, denn das wäre entweder nicht der Wahrheit gemäß, oder wäre er ſtatt Erlöſer nur einer der zu Erlöſenden. Ebenſo wenig freilich kann er unſerer Sünde und Schuld gegenüber ſich als Richter verhalten wollen. Aber ſeine Genugthuung, um ſühnend zu ſein, muß auf unſere Sünde, Schuld und Strafwürdigkeit eine beſtimmte Beziehung haben. Die Frage iſt, worin beſteht dieſe Beziehung, damit ſie ſühnend für uns ſein könne?

Zuvörderſt iſt zu geſtehen, daß die Schuld nicht kann *civilrechtlich* wie ein Debitum betrachtet werden, das Chriſtus dem Gläubiger (ſei es Satan oder Gott) bezahlt, nicht weil damit dem Werke Chriſti oder der Sünde zu viel Gewicht beigelegt würde, ſondern weil zu wenig, und weil ein zu niedriger Begriff von beiden wie von Gottes Gerechtigkeit dabei ſtattfände.

Aber auch die Theorie der Injuria und der Gott zu bezahlenden *Ehrenſchuld* genügt inſofern nicht, als ſie den Schein nicht vermeidet, als handele es ſich dabei nur um eine Privatſache, um perſön-

liche Befriedigung Gottes, abgesehen von der universalen Nothwendigkeit der Gerechtigkeit, als einer wesentlichen Seite des Ethischen überhaupt.[1]

Ebensowenig darf aber auch an Stelle der sogenannten absoluten Straftheorie, die in der Gotteslehre zu begründen war,[2] die Wiedervergeltung nach dem Jus talionis gesetzt werden, welches lautet: „Auge um Auge, Beule um Beule." Diese elementarste, ja roheste Form der Gerechtigkeitspflege ist schon von Anselm überschritten, wenn er in allerdings nicht genügender Weise einen göttlichen Tausch für die Genugthuung annahm, der Christi freiwillige nicht schuldige Leiden zur Bedeutung eines guten, Gott Satisfaction gebenden Werkes umsetzt. Statt der Identität zwischen der Strafe und dem angerichteten Unheil kann es nur darauf ankommen, daß das Majestätsrecht der göttlichen Gerechtigkeit nicht verkürzt werde. Die göttliche Gerechtigkeit hat nicht Freude am Leiden der Creatur als solchem, sie ist nicht Rachgier; nicht das Leiden ist Selbstzweck für Gott, sondern die Gerechtigkeit, und von der göttlichen Strafe wird zunächst nichts Anderes gesucht, als das Gut der Befriedigung der Gerechtigkeit. Wir haben oben in der historisch-kritischen Erörterung bereits auf die Unhaltbarkeit dieser Wiedervergeltungstheorie hingewiesen. Sie sagt einerseits, angewandt auf Christi Hohepriesterthum, von seinem Leiden zu viel aus, wenn sie für jede Art böser menschlicher Thaten ein besonderes Leiden Christi zur strafenden Wiedervergeltung aufweisen will. Er hat nicht alle möglichen, namentlich leiblichen Leiden, die Menschen einander angethan haben, getragen, und dadurch wiedervergeltende, den verschiedenen Sünden der Menschen entsprechende Strafe getragen. Insbesondere hat er auch nicht die wirklichen Höllenqualen ertragen dürfen, denn zu den Höllenstrafen gehört deren Ewigkeit, und wegen ihrer Unabänderlichkeit die Unseligkeit der Verzweiflung. Zur Gesammtstrafe gehört ferner nicht die ewige Verdammung, weil die Sünden vor Verkündigung des Evangeliums Gott nicht mit Verdammung bestraft, für die Sünde des

[1] Der Gegensatz hierzu ist das Wahre an der sogenannten Governmental theory, die auf die sittliche Weltordnung überhaupt zurückgeht. Nur muß die sittliche Weltordnung als göttliche Ordnung gedacht werden und in Gottes Wesen begründet sein, welches als das Urethische zugleich das allgemeine ethische Princip ist, das sich selbst behaupten und seine Ehre beschützen muß.

[2] I, S. 287 f.

definitiven Unglaubens aber Christus nicht versöhnend konnte eintreten wollen. Ueberhaupt aber reichte eine einzelne Person in beschränktem Zeitmaß dazu nicht aus, um zu sühnender Wiedervergeltung alle möglichen äußeren Leiden zu erfahren.

Andererseits aber, und das ist noch wichtiger, sagt diese Theorie von Christi Leiden zu wenig aus. Indem sie als die Hauptsache die leiblichen Leiden in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt, während doch Andere leiblich Aehnliches erlitten haben, achtet sie zu wenig auf die Seelenleiden Christi, die allein unvergleichlich schwer waren. Ferner würde die Anwendung des Jus talionis oder der Wiedervergeltung der Neigung zu einer zersplitternden Betrachtung sowohl der Sünde, Schuld und Strafe, als der Leiden Christi Vorschub leisten. Auch würde diese Betrachtung die Gefahr mit sich bringen, daß die Vergebung von dem Menschen als ein Rechtsanspruch könnte geltend gemacht werden, nachdem für ihn die Strafe zur Wiedervergeltung gezahlt wäre (s. o. S. 561), so daß die Versöhnung mit dem objectiven Factum der Schuldbezahlung abschlösse, statt einen subjectiven Proceß fruchtbar einzuleiten. So brächte aber Christi Versöhnungswerk den sittlich religiösen Proceß nicht in Bewegung, sondern führte einen mechanischen, leblosen und wesentlich negativen Abschluß herbei. Mit der bloßen Wiedervergeltung zur Tilgung der Schuld und Strafe wäre das Erforderliche aber auch noch gar nicht gegeben. Ein Verbrecher, der dem Staate die Strafe abgebüßt hat, ist damit noch nicht zur vollen Integrität seiner persönlichen Ehre hergestellt. Das öffentliche Vertrauen bleibt doch noch zurückgehalten. Auch bei dem Mittler kann es nicht bloß darauf ankommen, daß er von Leiden betroffen wird, als läge schon in diesem Dinglichen etwas Sühnendes; sondern es muß besonders auf den gerechten Sinn ankommen, in welchem er diese trägt. Dieselben müssen auf die gerechte, göttliche Ungnade mit ihren Wirkungen bezogen werden. Sie sind in gerechtem Sinn und schlechthinniger, leidenswilliger Hingebung zu übernehmen, welche lieber auch das Leben opfert, als die Schuld der Menschheit einerseits, die göttliche Gerechtigkeit andererseits ohne Sühne läßt. Das Opfer des Lebens hat seine Bedeutung als der thatsächliche Beweis für die rückhaltslose Hingebung sowohl an die zu versöhnende Menschheit, als an die unverletzliche heilige Gerechtigkeit Gottes.

Diese Hingebung hat zur Folge die Herstellung der Gemeinschaft von Gottes Seite. Dagegen mit der äußeren Büßung für die Schuld durch ein entsprechendes, äußeres, stellvertretendes Strafleiden wäre ein neues, positives Gemeinschafts- und Lebensverhältniß Gottes mit der Menschheit und umgekehrt noch nicht gegeben. Die Abmessung der dem Mittler zukommenden Leiden nach dem Quantum der Schulden und verdienten Strafen, also die Anwendung der Kategorie des Quantums auf die Feststellung des Begriffs der Genugthuung oder Sühne ist hienach ungenügend. Eine arithmetische Rechnung und Gegenrechnung ist der Sache, um die es sich hier handelt, nicht adäquat (s. o. S. 561). Statt der äußerlichen, extensiven Betrachtung ist die innere, intensive sowohl in Bezug auf Schuld und Strafe, als auf Christi Verdienst anzuwenden. Christi Verdienst ist nicht meßbar nach Gewicht und Zahl, weil es schlechthin werthvoll und eine intensiv unendliche Potenz ist, um der Hoheit der gottmenschlichen Person, des Hauptes der Menschheit und um der Tiefe seines Sichversenkens in unsern Zustand und der Reinheit seines Lebens und Leidens willen. Umgekehrt hat auch die Gesammt-Sünde und Schuld ihr Schwergewicht darin, daß sie gegen das unendliche Gut gerichtet ist, wenn gleich noch nicht mit der Energie eines absolut gesetzwidrigen Willens, also noch nicht mit absoluter Bosheit, denn sonst wäre auch die Erlösungsfähigkeit dahin. Ebenso haben wir aber ein Recht, ja eine innere Nothwendigkeit dazu, auch in Beziehung auf die Strafe von der äußerlichen, quantitativen Betrachtung zur intensiven fortzugehen. Wir haben gesehen, Kern und Mittelpunkt der göttlichen Strafe, wie die Quelle aller weiteren Strafübel ist die über dem Sünder als solchem schwebende göttliche Ungnade. Verbliebe es bei ihr, so erzeugte sie in dem ihrer bewußten Menschen eine Unseligkeit, mit der kein äußeres, quantitativ zu bemessendes Leiden die Vergleichung aushält; denn das wahre Gefühl dieser Ungnade ist Gefühl des drohenden Verlorengehens, des Ausgeschlossenseins von der Quelle des Heils und des Lebens, Gefühl der Gottverlassenheit, es ist, wenn es wahrhaft erwacht, wahres und schreckliches Todesgefühl, mit nichts Anderem vergleichbar.

Welcher Art wird daher die Genugthuung oder Sühne sein müssen, um eine Versöhnung bis auf den Grund des Gewissens zu bewirken

und die ungehemmte väterliche Lebensgemeinschaft herzustellen? Der Mittler wird der Welt Sünde nicht bloß in ihrer Verwerflichkeit erkennen und als eine Verunehrung Gottes mit unbestechlichem Wahrheitssinn beurtheilen, sondern kraft stellvertretender Liebe die Schuld der Welt auch als ihn angehend mit intensivstem Schmerz empfinden, er wird in liebender Theilnahme an uns die Strafwürdigkeit der Sünde, mit einem Wort ihren auf uns lastenden Fluch, die Gerechtigkeit der göttlichen Ungnade über uns fühlen und tragen, ihr in Allem, was sie thut und thun wird, die ihr gebührende Ehre geben, um durch sein Thun und Leiden sie in ihrer ewigen Wahrheit und heiligen Majestät zur Geltung bringen.

Wo irgend die göttliche Ungnade nicht bloß erkannt, sondern auch ihr Ernst und ihre Gerechtigkeit aufrichtig anerkannt wäre, mit einem Gefühl der Unseligkeit und davon, daß diese Ungnade der gerechte Quell aller möglichen anderen Uebel ist, wo endlich auch unbedingte willige Ergebung in das Gericht Gottes sich fände, da wäre die gerechte, göttliche Ungnade gesühnt, da könnte Gott vergeben und seine Huld dem Menschen wieder zuwenden, denn damit wäre die unverbrüchliche Heiligkeit der göttlichen Gerechtigkeit in ihr Recht bei dem Menschen wieder eingesetzt und die rückhaltlose Unterwerfung unter ihr Gericht in Denken, Fühlen und Wollen, wäre die sühnende Genugthuung für sie. Aber die Menschheit vor Christus kann dieses Alles nicht leisten. Hat sie auch eine wenigstens unvollkommene Erkenntniß der göttlichen Ungnade, so hat sie doch nicht die Kraft, sich im vollen Gefühl der Strafwürdigkeit diesem Gericht zu unterstellen, sondern sie flieht vor dem ungnädigen Gott, als vor einer finsteren, feindlichen, ungerechten Macht, sei es in Verkleinerung der Schuld, durch Gedanken der Selbstgerechtigkeit, sei es in Verzagtheit und Verzweiflung, wo die Gewissensanklage laut wird, also im Unglauben an die göttliche Liebe, welche als heilige das rückhaltslose Sich-ergeben und Unterstellen unter die Gerechtigkeit verlangt.

Aber was dem Menschen unmöglich, das vollbringt der gottmenschliche Mittler, indem er im Mitgefühl in unsere Stelle eintritt, für Gott aber durch seine Person und Wirksamkeit die sühnende Kraft der Menschheit repräsentirt.

Anmerkung. Nachdem wir nun einerseits die Idee der Stellvertretung und ihr Gebiet im Allgemeinen betrachtet, dann aber untersucht haben, was der Sünde und Schuld der Menschheit gegenüber zur Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit oder zur Genugthuung für eine Sühne erforderlich sei, kommen wir zum

Dritten Artikel.

Die stellvertretende Genugthuung Jesu Christi.

1.

Die subjective Seite.

§ 122a.

Christus macht den ewigen Versöhnungswillen Gottes (§ 119) in Leidensgehorsam zu seinem eigenen, um ihn, und damit das göttliche Ineinander der Gerechtigkeit und Liebe auch in der Welt zur Wirklichkeit zu bringen. Diesen seinen subjectiven Versöhnungswillen bethätigt Christus dadurch, daß seine göttliche Liebe oder stellvertretende Gesinnung sich in die Stelle der Menschheit versetzt, um in eigenem Leidensgefühl auch die gegen die Sünde und Schuld der Menschheit gerichtete göttliche Ungnade zu tragen mit schlechthinniger Ergebung und Leidenswilligkeit, um seine rettende Liebe auch der strafenden Gerechtigkeit Gottes gegenüber zu beweisen.

1. Wir stehen hier vor dem Heiligthum der Menschheit, der Versöhnung. Da ziemt es sich wieder ganz besonders, dessen eingedenk zu sein, daß hier Tiefen sind, die von menschlichen Gedanken und Worten nicht erschöpft werden, Tiefen heiliger Schmerzen des Erlösers, aber auch Schätze göttlichen Segens und Friedens, die vom Kreuze stammend, das Herz der Christenheit fort und fort bewegen und beseligen. Jede Epoche der Kirche hat Strahlen oder Seiten dieser Tiefen und dieses Reichthums geahnt oder geschaut, und die begeisterte Rede und Hymnologie, wie die Contemplation und Theologie, haben in die Beziehungen, die sich hier zusammendrängen und in einander verschlingen, seit die Kirche besteht, sich mit dem Verstande des Gemüthes versenkt. Unsere Zeit aber hat vor anderen die Gabe, Das was sonst zerstreut oder scheinbar feindlich auseinander liegt in seiner Zusammengehörigkeit zu erkennen, und die Elemente der Wahrheit, die sich bisher

hervorgebildet haben, in Ein Bild zu vereinigen. Gehen wir nun, nachdem wir den ewigen Versöhnungswillen Gottes, sodann die Idee der Stellvertretung und der erforderlichen Genugthuung überhaupt, die Möglichkeit stellvertretender Kräfte und deren Bedürfniß, namentlich auch gegenüber der göttlichen Ungnade wider die Gesammtsünde und Schuld des Geschlechts, deren gerechte Wirkung die Gesammtstrafe ist, betrachtet haben, über zu dem geschichtlichen Versöhnungswerk Christi. Vor Allem kommt hier die Einzigkeit dieser Person in Betracht, in welcher die Möglichkeit gegeben ist, daß sie in einzigartiger Weise sich dem Geschlecht so opfere, wie dasselbe es bedarf.

Zwar müssen wir überall als das Innerste der Liebe die stellvertretende Gesinnung und die Lust bezeichnen, sich theilnehmend und mittheilend in die Stelle des Anderen zu versetzen, ihn als den Zweck in sich hereinzunehmen, um sich zum Mittel für ihn herabzusetzen. Demgemäß sehen wir stellvertretende Kräfte auf verschiedenen Gebieten, bei Eltern, Erziehern, Gatten, Verwandten, Volksgenossen. Aber Christi stellvertretende Gesinnung mußte durch die Einzigkeit seiner Person bestimmt sein und sich dadurch von allen Andern unterscheiden. Zwar diejenige Gleichheit mit uns, ohne die sie nicht möglich wäre, ist in ihm vollständig vorhanden. Er ist wahrer, unserer Gattung zugehöriger Mensch. Aber er hat auch durch die Einwohnung des Logos oder Gottes als des Sohnes schlechthin universale Bedeutung.[1] Ihm wohnt inne die vollkommene Erkenntniß,[2] welche die Tiefen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber auch die Gesammtsünde und Schuld der Menschheit und ihre gerechte Strafverhaftung unter der göttlichen Ungnade umfaßt. Dieses universale Wissen erhebt sich in ihm auf dem Grunde seiner vollkommenen Heiligkeit und schlechthinnigen Einheit mit Gott, die sich auch in den tiefsten Anfechtungen durch die Mächte der Finsterniß in seinem Seelenkampf in Gethsemane und in den dunkeln Stunden auf Golgatha bewährte. Seine ungetrübte Einheit mit Gott

[1] Vgl. Rothe's nachgelassene Pred. Bd. 2. S. 137. Geß, Jahrb. f. deutsche Theol. 1858. S. 754. 770 f. Marheinecke, Dogm. S. 369 ff. Martensen S. 285 ff.

[2] Trefflich sagt Martensen a. a. O. S. 277: Obgleich Christi Wissen nicht Allwissenheit ist, — ist es nichts destoweniger das vollkommene Wissen. — Dieser Gegensatz zwischen dem Unbeschränkten und dem Beschränkten in seinem Wissen wird nur durch den Begriff des centralen Wissens gelöst.

war aber auch die Quelle seiner Liebe zu der Menschheit. Diese Liebe, so universal wie jenes Wissen, umfaßt in absoluter Reinheit und Kraft die ganze Menschheit und alles, was auf ihr lastet. Er ist wie ihr centrales Gewissen, so gleichsam in ihrem Organismus das Herz, das sensorium commune für all ihre Krankheit, zumal ihr geistiges Elend. War er gleich ein Einzelner, so litt und lebte er doch, was er als Einzelner war litt und lebte, im Geiste des Ganzen und für das Ganze. Er hat durch seinen nicht willkürlich übernommenen, sondern durch die Einzigkeit seiner Person ihm gegebenen Beruf eine Beziehung nicht bloß auf einen einzelnen Lebenskreis, sondern ist innerhalb der Menschheit dasjenige Glied, das zu Allen eine ursprüngliche Beziehung hat, wie Alle zu ihm. Diese Beziehung ist aber vor Allem auf den Mittelpunkt alles wahren, menschlichen Lebens, die Gottesgemeinschaft gerichtet. So konnte sein Mitgefühl, das nicht bloß ein natürliches, sondern sittliches ist, in die innerste Tiefe der menschlichen Noth und Leiden dringen und sowohl alle Personen, als ihre Bedürfnisse umfassen. Sehen wir nun, wie diese stellvertretende Stellung Christi sich in der Wirklichkeit bethätigt hat.

Anmerkung. Der alte Streit, ob auch der thuende oder nur der leidende Gehorsam Christi zum hohepriesterlichen Amt zu ziehen sei? ist damit nicht erledigt, daß wir mit J. Gerhard sagen: Omnis Actio Christi fuit passiva et omnis Passio fuit activa. Für die Versöhnung der Sünde und Schuld, der Begehungs- und Unterlassungssünden kommt das Leiden Christi zunächst in Betracht, als eine besondere, zur Sühne unerläßliche Leistung, wenngleich, um genugthuend zu sein, dasselbe in der Kraft positiver in Gottes Willen eingehender heiliger Gesinnung begründet sein mußte.[1]

2. Die Liebe sucht nicht das Ihre; je stärker sie ist, desto mehr hat sie den Trieb, das Fremde, vornehmlich die fremde Last, zum Eigenen zu machen. Der Mutterliebe ist des Kindes Leiden schmerzlicher, als ihr das eigene wäre; sie möchte es gerne tragen für ihr Kind. In Christus nun lebte diese Liebe in einziger Weise, stärker als der Tod. Ihm stand die ganze Menschheit als schuldbeladen gegenüber.

[1] Aehnlich Frank, System d. chr. Wahrh. II, § 35. Schon Anselms Ansicht liegt Dasselbe zu Grund. Damit besteht aber wohl, daß auch der thuende Gehorsam Christi, abgesehen von dem Leiden Christi von der höchsten Bedeutung namentlich als Bürgschaft für die Heiligung der Gläubigen ist.

Er unterscheidet sich bewußt von der Sünderwelt, aber nicht, um sich über sie richtend, verurtheilend zu erheben, sondern um sich liebend mit ihr, die sein bedarf, zusammenzuschließen. Seine Liebe scheut sich nicht vor dem unmöglich Scheinenden, er verlangt selbst um den Preis der Theilnahme an der Unseligkeit des Geschlechts, sich für dasselbe zu opfern und unendlich mehr als dieses, selbst die göttliche Ungnade und die dieser entsprechende Unseligkeit zu fühlen. Christus trägt dieses Gefühl der Unseligkeit nicht, um der Menschheit das Gefühl der göttlichen gerechten Ungnade überhaupt zu ersparen, aber um dem Bußschmerz, der nicht erspart werden kann und soll, den Charakter der Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung wie vermeintlicher Verdienstlichkeit zu nehmen und ihm evangelischen Charakter statt des gesetzlichen zu verleihen, indem er statt der Scheu vor Gott auf den Boden der schon vollbrachten Versöhnung sich zu stellen hat. Manche Ausleger haben daran Anstoß genommen, wie Paulus sich wünschen konnte,[1] ein ἀνάθεμα zu sein für seine Brüder nach dem Fleisch, und doch ist dies nur ein Funke der stellvertretenden Liebesgesinnung, die vom Altare des Kreuzes stammt, von dem Feuer der Liebe, die in den Märtyrern heilige Flammen entzündete.[2]

Nun macht man aber der evangelischen Lehre den Vorwurf: Sie bleibe nicht stehen bei Christi stellvertretender Gesinnung, seiner Sympathie mit uns, sondern setze ihn in Beziehung zur göttlichen Strafgerechtigkeit (ὀργή). Das sei aber etwas Abruptes, weise auf einen übergeschichtlichen, rein mysteriösen Vorgang, auf eine Verhandlung zwischen Christus und dem Vater, der weder geschichtlich vermittelt, noch exegetisch beglaubigt sei. Die pragmatisch geschichtliche Vermittelung des Todesleidens Christi und seine Nothwendigkeit liege klar vor, habe aber zur strafenden Gerechtigkeit Gottes und zur Versöhnung keine directe Beziehung. Die kirchliche Lehre enthalte ein selbstgeschaffenes Räthsel oder Mysterium, indem sie Christus ins Gericht vor den Thron des Vaters stelle, um ihn, den Sohn der Liebe, durch den Vater richten und strafen zu lassen, während die Evangelien uns wohl vom Leiden Christi durch die Sünder erzählen, aber nicht von einem gottversöhnenden

[1] Röm. 9, 1 ff.
[2] Kol. 1, 24. Vgl. Luc. 12, 49. Gal. 3, 13.

Leiden für ſie. Darauf iſt zu antworten: Allerdings wie ſchon erörtert, konnte der Sohn nicht perſönlicher Gegenſtand des Zornes oder der Ungnade des Vaters ſein. Er war und blieb gottwohlgefällig auch in ſeiner Stellvertretung, ja mit um derſelben willen. Auch iſt in ſeiner ſelbſtloſen Dahingabe nicht ein Aufgeben ſeiner ſittlichen Perſönlichkeit, nicht eine Vertauſchung ſeiner Perſon mit der der Menſchen, zu ſehen, denn auch ſein Gefühl konnte nichts Unwahres enthalten. Die Stellvertretung für uns kann keine commutatio personarum ſein, er wird nicht ſelber zur ſündigen Perſon. Aber was die Schriftausſagen betrifft, ſo iſt unleugbar, daß Chriſtus ſeinem Todesleiden eine göttliche Nothwendigkeit, einen Zuſammenhang mit der Vergebung der Sünde beigelegt hat.[1] Sodann iſt es allerdings nothwendig, die pragmatiſche oder geſchichtliche Nothwendigkeit ſeines Todesleidens mehr, als häufig geſchieht, in innern Zuſammenhang mit ſeiner göttlichen Nothwendigkeit zur Verſöhnung zu ſetzen,[2] den Uebergang von ſeinem äußeren und inneren Leiden durch die Menſchen zu ſeinen Leiden für ſie, den er vollzog, zu zeigen, endlich zu erkennen, wie in ſeinem Herzen die heilige Beziehung zur Menſchheit zuſammentrifft mit ſeiner lebendigen Beziehung zu dem heiligen, gerechten wie liebenden Gott, und wie ſeine Beziehung zu Gott näher beſtimmt wird durch ſeine Theilnahme an den Menſchen. Aber das Alles iſt auch annähernd zu zeigen möglich, jedenfalls liegt dieſe Aufgabe der Theologie ob. Verſuchen wir denn dieſe Forderungen zu vereinigen, und zwar ſo, daß alles Magiſche und Abrupte ausgeſchloſſen bleibt.

3. Nicht ein Willkürliches, Abruptes iſt Chriſti Verſöhnungsleiden, das ihn plötzlich überkommen, ihn über- und außergeſchichtlich dem Vater und ſeinem Gericht gegenüber geſtellt hätte, ſondern er kam einerſeits nach geſchichtlicher Nothwendigkeit, andererſeits nach göttlicher in dieſe Leiden und Beides faßt ſich zuſammen in ſeinem geſchichtlichen gottgegebenen Beruf. Sein Leiden war berufsmäßige Leiſtung, der er eine Beziehung auf die göttliche Gerechtigkeit nicht willkürlich, ſondern nothwendig gab, indem er in Demjenigen, was ihn traf, einen Zuſammenhang mit Gottes ſtrafender Gerechtigkeit oder Ungnade über die Menſchheit

[1] Joh. 3, 14 ff. 6, 51. 17, 19. Marc. 10, 45. Matth. 20, 28. 26, 28. Luc. 12, 50. vgl. 22, 20.

[2] Hierüber gibt Kreibig a. a. O. S. 207—248 gute Ausführungen.

erkannte, aber durch die Art, wie er seine Leiden trug, die Sühne Gott darbrachte.

Schon im Allgemeinen trat Jesus durch die Menschwerdung in die Gemeinschaft der physischen und socialen Uebel ein, die auch ihm Leiden brachten, welche er willig ertrug. Er war arm um unsertwillen, und in Knechtsgestalt, da er hätte können Herrlichkeit haben.[1] Schon diese Leiden der Menschheit, an denen er Theil nahm, faßte er nicht so auf, als ob in ihnen das eigentliche Uebel beschlossen sei, von welchem zuerst der Menschheit Befreiung Noth thue. Sein Blick ist vor Allem auf die Sünde und auf die Schuld, der Uebel größtes gerichtet. In dem Inbegriff des Weltübels sieht er den Zusammenhang mit der Sünde, die in ihren Wirkungen nach göttlicher Ordnung über den Sünder Uebel, Strafe herbeiführt. Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht. So sieht er in den Uebeln schon eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, Wirkungen der göttlichen Ungnade; und ließ eintretend in die Gemeinschaft der Sünder ohne Schuld, willig und liebenden Sinnes auch sich von dieser Gesammtstrafe bewegen und treffen. Aus den schweren Leiden, Krankheiten, die ihn umgaben, dem äußeren und inneren Verfall des Volkes, das ohne Hirten ist, aus der Macht des Todes in der Menschheit trat ihm entgegen das Bewußtsein, daß sie in einem Zustand der Knechtschaft ist, daß unheilvolle Mächte Gewalt über sie haben,[2] mit Einem Wort, daß sie in einem Strafzustand ist, aus dem sie Erlösung bedarf. — Obwohl nun aber seine Theilnahme an der Menschheit und sein Leiden durch die Gemeinschaft mit den Sündern sich durch sein ganzes Leben hinzog, so ist doch sein versöhnendes Leiden nicht gleichmäßig über sein ganzes Leben ausgebreitet gewesen. Vielmehr durch die pragmatisch-geschichtliche Entwickelung seines Lebens ist es geschehen, daß er am Ende seines Lebens mit der Sünde der Welt in die Beziehung kam, welche für ihn der Anknüpfungspunkt für ein im engeren Sinn hoheprieſterliches Leiden, ein Leiden für die Sünde der Welt wurde. Jene Theilnahme an dem Gesammtübel, das der Sünde von Gott beigeordnet ist, war für ihn die Bedingung für den Eintritt in unsere Gemeinschaft, es zeigt sich darin schon seine Liebe und Geduld.

[1] 2 Kor., 8 9. Hebr. 12, 2.
[2] Joh. 11, 33–38. 14, 30.

Aber ein Neues war es, daß gegen Ende seines Lebens der heidnischen und der jüdischen Welt Sünde sich gegen ihn verschwor und ihn dem schmachvollen Tod des Verbrechers übergab, daß die Sünde durch seine Erscheinung dahin gebracht wurde, ihr Innerstes, die Lüge und den Haß, die mörderische Gesinnung gegen den Gerechten zu enthüllen, während er diesen Haß mit sühnender Liebeskraft erwiderte. Er zeugte durch sein Wort und seine heilige reine Erscheinung von der Sünde der Welt, er deckte ihr die Lüge, in die sie sich zu verhüllen sucht, auf, um als Arzt ihre Krankheit zu heilen. Sie aber suchte sich des Arztes zu entledigen, um sich selbst zu behaupten. Weil er der Reine war unter den Unreinen und nicht Antheil hatte an der Sünde, darum stand die Welt ihm mehr und mehr fremd und mit Haß gegenüber, empfand die Existenz seiner Person als eine persönliche Anklage, gegen die ein mit Lüge gepaarter Hochmuth sich zur Wehre setzte. Denn gleichgültig konnte dieser Erscheinung gegenüber Keiner in die Länge bleiben; sondern es mußte wider ihn sein, wer nicht für ihn werden wollte. Seine Erscheinung hatte die nothwendige Wirkung, eine Krise für die, mit denen er in Beziehung kam, herbeizuführen. Die Katastrophe, welche die Krise im Volke auch über ihn bringen mußte, hat er schon frühe vorgesehen, und auch die Seinen auf Verfolgung und Haß der Welt vorbereitet,[1] nicht aber leichten Sieg oder Herrlichkeit verheißen. — Ebenso hat aber auch der Gedanke an göttliche Gerichte, die über dem Volk schweben, besonders in der letzten Zeit, sein Bewußtsein erfüllt.[2] Er sieht in der Verblendung, in welcher seine Feinde sich gegen den heilbringenden Arzt kehren, eine unselige Folge ihrer Sünde, die sich gegen ihn in Selbstzufriedenheit und Stolz verschließt. Er sieht voraus, wenn das Volk sich nicht wecken und warnen läßt, daß Jerusalem einem schrecklichen Gericht entgegengeht und weint über die Stadt, deren ihn noch jammert auf dem Wege nach Golgatha. Er mußte auch das als verschuldetes Gericht über sie erkennen, daß sie, statt sich helfen zu lassen, gegen ihren Erlöser die frevelnde Hand erhoben. Die Sünde, die ihn abwies, mußte dahin fortgehen, immer neue Sünde bis zur Blutschuld zu gebären. Matth. 23, 35. — Die Katastrophe, die ihn treffen sollte, hatte er

[1] Matth. 5, 10—12. 10, 16.
[2] Matth. 23—25. Luc. 23, 31.

aber zuerst innerlich bewußt zu durchleben. Er hat dazu die hoheprieſterliche Stellung des Gemüthes errungen in dem Seelenkampf in Gethſemane;[1] dann aber auch in der Wirklichkeit erfahren müſſen, wie die Menſchheit ihn von ſich auszuſtoßen, wie ſie ihrerſeits jedes Band der Gemeinſchaft mit ihm in ſündiger Blindheit zu zerreißen ſuchte. Denn wie friedlos und zerriſſen ſonſt die Sünderwelt iſt, hier einigten ſich Herodes und Pilatus, die heidniſche Welt und die jüdiſche, um ihn zu verfolgen, der einſam, verlaſſen in ſeiner Heiligkeit ihr gegenüber ſtand. Die Sünde in ihren Grundgeſtalten, der heidniſchen und jüdiſchen, alſo der Welt Sünde enthüllte ſich hier, trat ihm typiſch gegenüber. Wie ſteht er nun ihr gegenüber? All die Leiden, die ihm perſönlich angethan werden, die leiblichen und die geiſtigen, regen in ihm keinen Gedanken der Wiedervergeltung,[2] keine Regung des Wunſches auf, daß Gottes Macht und Gericht drein ſehe, und ihn räche durch Strafe an den Uebelthätern; vielmehr was er durch die Menſchen erlitt, vergegenwärtigt ihm zwar die Tiefe und den Umfang der Sünde und Schuld der Welt, die er im Zuſammenhang ſieht mit dem Fürſten der Welt: aber weit entfernt, ſich erbittern zu laſſen, oder als Richter ſich ihnen gegenüber ſtellen zu wollen, ſieht er ſie als unter dem Gericht Gottes ſtehende an, und auch ihr empöreriſcher Haß gegen ihn, der ſich als ihren König weiß, iſt ihm kraft der Reinheit ſeiner Liebe eine Aufforderung an ſein theilnehmendes Mitgefühl, ein Antrieb, die Bande der Gemeinſchaft ſeinerſeits zu verdoppeln und ſich für ſie fürbittend einzuſetzen.[3] „Vater vergib ihnen, denn ſie wiſſen nicht, was ſie thun!“ In ſolchem tiefſtem Erbarmen und Mitgefühl geht ihm ihre Sünde und Schuld mehr zu Herzen als ſein Leiden: ja der Schmerz über ſie, dieſes Mitgefühl nicht bloß mit ihrem Elend, ſondern ihrer Schuld und Strafwürdigkeit wird in ſelbſtvergeſſener Hingebung ſein tiefſtes Leiden und deſſen Mittelpunkt. Er weiß ihr Elend mehr als ſie, er weiß, was ſie in ihrem Thun nicht wiſſen, daß ſie unter Gottes Ungnade und Gericht ſtehen (Luc. 22, 53), auch indem ſie ihn haſſen und tadeln, und in dieſes Gericht über ſie geht er in ſeinem Gefühl ein, es als gerecht im tiefſten Gemüthe ſchmerzlich anerkennend

[1] Matth. 26, 36 ff.
[2] 1 Petr. 2, 23. Hebr. 12, 3.
[3] Luc. 23, 28. 34.

und empfindend, insofern also sich dem göttlichen Gericht, das er erkennt, unterstellend.[1] Während sein Leib und seine Seele leidet unter den Händen der Sünder, bleibt seine Liebe ihnen treu und versetzt sich gerade durch das Medium der Leiden, die sie ihm anthun, in ihren unseligen Zustand, über dem die Ungnade Gottes schwebt, und in das Gefühl desselben, um das Unheil dieses Zustandes abzuwenden leidend und fürbittend. Und so haben seine Leiden, die aber zugleich innerliche Liebesthat sind, ihn allerdings auch mit der göttlichen Gerechtigkeit in Beziehung gebracht.

4. Betrachten wir dieses zusammenfassend noch etwas näher. Christus ist der erste und einzige Mensch, der die Sünde und Schuld der Menschheit in ihrer intensiven unendlichen Bedeutung erfaßt hat: denn er ist als Haupt der Menschheit ihr Bewußtsein. Er weiß sich als sündlos, aber auch als mit dem Beruf betraut, der Erlöser der Welt zu werden. Das Alles erfaßt er nicht bloß im Gedanken und Urtheil, sondern auch mit seinem Herzen. Als unheilig und unmöglich mußte es ihm erscheinen, das Liebesverhältniß Gottes zu den Menschen, das selige Leben für sie herstellen zu wollen mit Ignorirung und Ueberspringung der göttlichen Gerechtigkeit (§ 119). Darum stellt sich seiner stellvertretenden Gesinnung die Aufgabe, für die Menschen auch der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber einzutreten. Und so genügt er sich erst darin, daß er der göttlichen Gerechtigkeit die Ehre geben will, nicht mit Gedanken bloß, sondern mit Drangebung seiner ganzen Person, seines Willens und Gefühls, und seines Leibes und Lebens. Nicht bloß die Wirklichkeit der göttlichen Ungnade, sondern auch ihre Gerechtigkeit und Nothwendigkeit, die Bedeutung der Schuld und die Strafwürdigkeit wissend und das Gefühl derselben mit den Menschen durchlebend will er der göttlichen Gerechtigkeit Genüge thun und will nur Erlösung bringen, indem er als Repräsentant der

[1] Wenn wir von seinem Mitgefühl (*συμπάθεια*) mit dem Hebräerbrief reden, so kann die Meinung nicht sein, daß er nur denselben Schmerz fühlte, den die Menschen fühlten. Vielmehr von seinem Schmerz, der ein Schmerz über die Sünde und Schuld der Welt und die gerechte göttliche Ungnade war, hatte die Welt keine Ahnung, so daß er in dieser Hinsicht nicht eigentlich mit litt, sondern allein litt, allerdings um einen entsprechenden Schmerz auch in ihnen zu erwecken. Luc. 23, 28. Aber doch ist er in seinem zunächst einsamen Leiden der mitleidige Hohepriester.

Menschheit auch in dieser Hinsicht sie vor Gott vertritt. Das ist die Sühne geworden, die vor Gott gilt, das *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*. Darum hat er sich nicht begnügt mit der Theilnahme an dem allgemeinen Strafzustand, den Tod mit eingeschlossen, sondern hat in seinem Mitleid vor Allem sich bewegen lassen von der Schuld und Strafe der Menschheit; nicht bloß der, die sie schon fühlte, sondern er ist eingegangen in das Gefühl der Strafwürdigkeit, das sie nicht hatte, aber haben sollte, in das Gefühl der göttlichen Ungnade oder Gottverlassenheit selbst.[1] Er will tragen, was sie nicht trägt noch tragen kann; er will in Anerkennung der göttlichen Strafgerechtigkeit die Leiden auf sich lenken, ablenken von der Menschheit, von der seine Liebe nicht abläßt, indem er vielmehr das Gefühl der göttlichen Ungnade als gerechter in Theilnahme durchkosten will, sich selbst vergessend, alles opfernd, nur die Liebe nicht. Er macht also hoheprieſterlich, damit das Seinige unser würde, das Unsrige zum Seinigen in *συμπάθεια* und trägt das Schwerste, worin alles andere Uebel seine Spitze und seinen Mittelpunkt hat, das Gefühl der göttlichen Ungnade *(ὀργή)* über die schuldbeladene Welt. Er umschließt diese mit seiner Liebeskraft, so daß er für sie einstehen, durch seine Stellvertretung sie retten und decken will. Und in dieser willigen Hingabe läßt er auch sein Blut ausströmen, und sich versenkend in das Gefühl unserer Strafwürdigkeit und der göttlichen gerechten Ungnade, das ihm das Herz bricht,[2] übergibt er seinen Geist in des Vaters Hände.

2.

Die objective Seite.

§ 122b.

Christi den Willen des Vaters (§ 119) aufnehmender Versöhnungswille und die seiner stellvertretenden Gesinnung entsprechende Thätigkeit, die zum Leidensgehorsam wurde, hat auch objective Bedeutung, daher auch objective Wirkung und Erfolg. Indem Gott in ihm die Menschheit als der göttlichen Gerechtigkeit genügend anschaut, sieht er in ihm, der für uns gelitten und in Liebe zur göttlichen Gerechtigkeit sich Gott geopfert hat, den vollkommenen Bürgen

[1] Matth. 27, 46. vgl. Joh. 17, 19. Mc. 10, 45. Matth. 20, 22.

[2] Joh. 19, 34. Vgl. Hanna, The last days of our Lord.

für die Welt, um deſſen willen ihr nun nicht bloß freie Sündenvergebung und Straffreiheit, ſondern auch Leben und Seligkeit angekündigt und dargeboten werden kann.

1. Nach § 122a bleibt die Frage noch offen: ob Das, was Chriſtus nach ſeiner der Gerechtigkeit eingedenk bleibenden Liebe durch Thun und Leiden uns zu gut hat erreichen wollen, nur ſein ſubjectives Wünſchen blieb, oder ob es auch von Gott ſo angeſehen wurde, wie er es wollte, nämlich als zum Beſten der Menſchheit, zur Sühne oder zum ἀντίλυτρον für ſie zur Vergebung ihrer Sünde geſchehen? Wir ſahen, jener Wille der Stellvertretung, der auch das Eingehen in das Elend und die Unſeligkeit des Geliebten nicht ſcheut, iſt ſeiner freien Liebe nothwendig und ihr Lebensgeſetz. Dürfte nun die Gerechtigkeit Gottes ſolches Thun der Liebe als werthlos, als ein in ſich nichtiges und unmögliches Begehren bezeichnen, ſo wäre die Liebe, die das doch nicht laſſen kann, in ihrer Spitze von der Gerechtigkeit ausgeſchloſſen. Aber es kann keine Gerechtigkeit geben, die der Liebe wehren dürfte, was ſie thun muß, ohne das daher Chriſti Liebe insbeſondere keine vollkommene Liebe wäre. Die Gerechtigkeit iſt die Hut, aber nicht das Verbot der Liebe. Im Gegentheil, wenn die Gerechtigkeit dazu da iſt, das in ſich werthvolle Gut, alſo die Liebe zu ſchützen, ſo will ſie ſie auf ihre Weiſe. Das weiſt ſchon auf einen objectiven Werth des Liebeswerkes Chriſti auch für Gott, wie wir uns ja auch nicht vorſtellen können, daß die Liebe des Gottmenſchen, die ſich uns zu gut die Todesweihe gab, Etwas ſollte umſonſt erbeten haben. Für das göttliche Urtheil iſt ferner beides objectiv vorhanden, die Empfänglichkeit der Menſchheit für ſtellvertretende Kräfte, ſo lange ſie noch erlöſungsfähig iſt und Gegenſtand der Fürbitte ſein kann, und die Concentrirung objectiver, ſtellvertretender Kräfte in Chriſtus. Denn er gehört objectiv und für die wahre göttliche Betrachtung wirklich zur Menſchheit, nämlich als ihr Haupt und Repräſentant und als der Einzige, der ſie retten kann. Wenn es daher nicht Willkür von Seiten Chriſti, ſondern göttliche Nothwendigkeit, die ἐντολή der Liebe für ihn war, daß er einſtehen wollte für die Brüder, und daß er gleichſam zu ſeiner Liebesſchuld an die Menſchheit, nachdem er ſich ihr als ihr

wahrer Sohn einverleibt hatte, es machte, ihre Schuld zu tilgen, wie sollte der Vater, was er als ἐντολή ihm gab, nicht anerkennen, nachdem Christus es vollbracht? Oder was sollte der Gerechtigkeit noch fehlen zur vollkommenen Befriedigung, nachdem Christus ganz und voll ihr die Ehre gegeben, alles was sie wollen muß, übernommen hat und all ihre Forderung sein williges Leiden und Thun geworden ist?

2. Sofern Christus wahrhaft Mensch ist, ja in ihm das Innerste der Idee der Gattung erschien, so that in ihm die Gattung der Gerechtigkeit für ihre Schuld genug. Nun, seit er, der dieses that und litt, real zur Menschheit gehört, steht sie als Gattung nicht mehr da als eine Gott nicht genugthuende, sondern so gewiß er nicht mehr kann ohne seine Menschheit gedacht werden, so gewiß kann auch die Menschheit nicht wahr gedacht sein, wenn sie ohne ihn gedacht ist, und so thut sie in ihm genug. Sie stellt so aus ihrer Mitte den sühnenden, genugthuenden Mann, ihr Haupt Gotte und seiner Gerechtigkeit dar. Und Gott empfängt so von der Gattung her in Christi Gesammtgehorsam ein auch ihm werthvolles Gut, das zuvor nicht vorhanden war, das auch nicht konnte von Gott allein erzeugt werden, sondern das er zwar ermöglichte durch Sendung des Sohnes, das aber durch Christus erst in ernster, ringender Arbeit konnte verwirklicht werden. Daher kann Gott selber die Menschheit, zu der Christus mit seinem Verdienst und seiner geschichtlichen Macht über sie gehört, nicht mehr sehen ohne ihn; und indem Gott sie sieht, wie sie seit Christus ist, sieht er sie als eine solche, die neben der Schuld und Sünde auch die Kraft der Sühne, die vor Gott gilt, ja auch die Kraft der Heiligkeit bei sich hat.

3. Aber allerdings der Proceß der Versöhnung kann nicht in der reinen Objectivität abschließen, wie etwa die Schuldbezahlung für einen Andern demselben kann wirklich zu gute kommen, ohne daß er dabei ist oder davon weiß. Denn zwar Gott seinerseits ist in Christus versöhnt mit der Menschheit auch vor ihrem Glauben und nicht durch ihn; der Zugang zu Gott ist frei, Gott kann sich uns nun als Vater den Kindern entbieten lassen. Aber er entbietet sich so, damit wir glauben, Christi Gemeinschaft mit uns auch unsrerseits bejahen, also Gemeinschaft mit ihm suchen und in dieser nicht bloß das Bewußtsein der Sündenver-

gebung haben, sondern auch die Kräfte der Heiligung bei ihm finden. Wo aber diese versöhnende, zuvorkommende Gnade verachtet oder auf Muthwillen gezogen wird, da ist die Langmuth zu Ende und die Flamme des Gerichts bricht hervor gegen die unheilbare Bosheit. Gerade die versöhnende, d. h. absolut offenbarte Liebe muß auch für die sie Verschmähenden die absolut richtende sein.[1] Vorerst aber ist es die Wirkung des objectiv durch Christus Geschehenen und Erworbenen, daß nun Gott die Menschheit als eine in Christns gesühnte ansieht, daß er ihr in seinem Herzen vergeben hat um Christi willen nicht erst wenn oder weil sie glaubt, sondern objectiv in sich in frei zuvorkommender Liebe um der Verbindung Christi mit ihr willen, und daher ihr die Vergebung entbieten lassen kann ohne Kränkung seiner Gerechtigkeit. Die Menschheit besitzt also in Christo die wirksame Versöhnungskraft als ein Heiligthum, das für Gott die Vergebung aus Gnaden um der Vertretung Christi willen nicht bloß ermöglicht, sondern bewirkt hat, womit aber der subjective Proceß in uns nicht entbehrlich ist. Nun ist die Menschheit nicht mehr die weder durch Sühne noch durch Strafe versöhnte, nicht mehr bloß Gegenstand der tragenden Langmuth, sondern in Christus kann und soll sie sich gerichtet wissen, aber so, daß das Gericht verschlungen ist in den Sieg. Und zugleich ist Der, welcher sich so der göttlichen Gerechtigkeit opfert uns zu gut, die persönliche Gerechtigkeit in unserem Geschlechte geworden, das wirkungskräftige, schöpferische Princip einer neuen Menschheit, die im Glauben die objective Versöhnung zu ihrer Rechtfertigung erhält und in Lebensgerechtigkeit vor Gott dastehen wird. Die Gerechtigkeit und das Gesetz erfüllend überwindet Christus die Alleinherrschaft der Rechtsstufe, und führet sie hinaus zur Offenbarung der Liebe. Aber hier schließt sich nun noch unmittelbar an, daß seines Amtes heilige Vollziehung Christo zur persönlichen Erhöhung ward. Wir sahen, seine gottmenschliche Liebe ist nicht weltrichtend gewesen, sondern hat die ganze Gerechtigkeit Gottes für die Menschheit leiden und erfahren wollend gleichsam das Gericht auf sich hernieder gezogen. Das hat aber auch eine christologische Bedeutung für die Vollendung seiner gottmenschlichen Person. Doch bevor wir hiezu fortgehen, betrachten wir noch, wie sich die verschiedenen

[1] Hebr. 6. 10. Joh. 5, 27. 3, 36.

Versöhnungstheorien, die wir kennen gelernt haben, zu dem Ausgeführten verhalten.

4. Rückblick. Es ist nach § 114, 3 S. 539 noch unsere Aufgabe zu zeigen, daß in der gegebenen Darstellung das Wahre der bisher aufgetretenen Versöhnungstheorien Raum finde oder aufbewahrt sei. Die Theorien unter überwiegend physischem Charakter, enthalten die Befreiung durch Christus von der Macht des Todes und Satans. Nun wird zwar der Tod erst als der letzte Feind durch Christus überwunden, und trotz der Versöhnung durch ihn sind auch die Gläubigen der Nothwendigkeit des Sterbens nicht enthoben, gleichwohl ist durch Christi Versöhnung die Macht des Todes innerlich oder als eine Macht über den Geist gebrochen. Die Todesfurcht ist für die Gläubigen aufgehoben, der Tod in einen Gegenstand der Hoffnung verwandelt, denn durch die hergestellte Gemeinschaft mit Gott ist der reale Sieg auch über die Sterblichkeit zum Gegenstand gewisser Hoffnung geworden, während die noch übrig bleibenden Leiden für das Bewußtsein des Christen den Strafcharakter verloren haben, aber auch als erziehende und insofern heilsame Uebel nur so lange fortdauern, als sie ihren guten Zweck noch zu erreichen haben. Ebenso ist durch Christi Versöhnung die Macht Satans des Fürsten dieser Welt gebrochen, seine Ohnmacht dem Heiligen gegenüber, an dem er sich erschöpfte, erwiesen. Die Christen sind für Christus und sein Reich erkauft, von der Obrigkeit der Finsterniß errettet. Hatten vor Christus seine Anfechtungen ihren stärksten Halt an dem bösen, schuldbelasteten Gewissen, an welches sich die Versuchung anschließt, vor Gott als einem finsteren, feindlichen Wesen zu fliehen und sich dem Trotze des Leichtsinns oder der Verzweiflung zu überlassen, so ist durch Christi Versöhnung die Anklage des Gewissens so gestillt, daß sie unter Anerkennung ihrer Gerechtigkeit, ja unter Schärfung ihres Ernstes zu einem Factor wird, der auf die Wege des Heils und der Versöhnung leitet.

Die Theorien, die sich auf der Kategorie der Zweckmäßigkeit (convenientia) auferbauen, sind in formaler Beziehung nicht bloß, was ihren Grundgedanken anlangt, anzuerkennen, sondern mehr als Zweckmäßigkeit enthält die Erkenntniß der Nothwendigkeit des historisch gewordenen Mittels zur Versöhnung, die unsre Aufgabe war. Sieht man

aber auf den Inhalt des in Christi Versöhnungswerk uns Gegebenen, so enthält dasselbe für das wahre Wissen oder Bewußtsein gleichfalls wesentlichen Gewinn. Freilich nicht so, als wäre das Wissen für sich schon die Versöhnung, sei es ein Wissen von der wahren, edlen Natur des Menschen, die Erhebung zu einer idealen Auffassung der Menschheit, ihrer wesentlichen Einheit mit Gott, in welcher die Versöhnung an sich schon ewig gegeben sei; sei es ein Wissen von einem vermeintlichen, ewigen Versöhntsein Gottes mit der Sünde und Schuld, oder von einem Nichtsein der Sünde für Gott, oder von einer Stellvertretung des ideellen, aus dem bessern Vorsatz geborenen, Gott wohlgefälligen Menschen für unsere sündige Empirie, denn jenes ideale Wesen menschlicher Natur ist bloße Möglichkeit und der Wirklichkeit, die es verlangt, widerspricht unsere erfahrungsmäßige Beschaffenheit. Aber wenn, wie der Glaube der Christenheit ist, die Gott wohlgefällige Menschheit, der Sohn Gottes real vorhanden ist, so kann er allerdings nach göttlicher Betrachtung für uns stellvertretend sein und unsere Erkenntniß, daß wir um seiner Verbindung mit uns willen zur Gott wohlgefälligen, mit ihm versöhnten Menschheit gehören, macht allerdings unser Bewußtsein zu einem versöhnten.

Auch die Theorie, die Christus als ein von Gott aufgestelltes Symbol einerseits seines Hasses gegen das Böse, zur Erweckung des Bewußtseins von unserer Sünde und Gottes Heiligkeit ansieht, andererseits als Symbol seiner verschonenden Liebe, erinnert mit Recht daran, daß Gott nicht bloß als Vater, sondern auch als Weltregent bei der Versöhnung zu denken ist, und enthält um so mehr Wahrheit, als diese Theorie bereits Anknüpfung an die Geschichte sucht. Christus ist ihr ein historisches Unterpfand und eine Bürgschaft für Gottes verzeihende Liebe, ohne daß sein Ernst gegen das Böse dadurch beeinträchtigt werden soll; er ist der Offenbarer des Friedens Gottes mit der Menschheit, persönliche Promulgation der Sündenvergebung mittelst seiner durch den Tod besiegelten Lehre. Aber dazu ist nun zu fügen: Christus ist dadurch das kräftigste und wahre Symbol der Versöhnung, daß er mehr ist als bloßes über ewige Wahrheiten belehrendes oder sie andeutendes Symbol, indem die Versöhnung in ihm gegenwärtige Verwirklichung geworden ist. Sollte sein Leben und Leiden nicht bewirkend, sondern

nur Symbol sein, so wird es auch kaum bedeuten können, was diese Theorie will. Christi Leiden und Tod wäre kein geeignetes, sondern ein sehr unklares Symbol der Sündenvergebung. Wie ferne liegt es doch bei solchem Leiden, das ein gottgeordnetes Symbol sein soll, an göttliche Liebesbeweisung zu denken, es sei denn, daß solches gottverhängte Leiden die Vergebung vermittelt und erwirkt, anstatt sie nur zu bedeuten oder zu promulgiren. Schweigt doch auch die Lehre Christi selber, deren Wahrheit sein Tod besiegelt, keineswegs von Gottes strafender Gerechtigkeit und weiß nichts davon, daß das Böse nur um seines Schadens für die menschliche Wohlfahrt, nicht um seiner absoluten Verwerflichkeit willen vor dem gerechten Gott strafbar sei. Weil denn sonach die bloße symbolische oder lehrende Bedeutung des Leidens und Todes Christi ohne Halt ist, wenn Christi Person und Werk nicht vielmehr auch bewirkend oder erwerbend ist, so muß dem gegenüber die Auffassung sich mehr empfehlen, wonach Christus nicht bloß Prophet, Lehrer oder Beispiel ist, sondern wonach er die Macht der Mittheilung des kräftigen Gottesbewußtseins oder der Heiligung und Ueberwindung der Sünde hat und ausübt, denn damit ist er nicht bloß für uns, sondern auch objectiv für Gott, der Bürge unserer Vollendung, die Gott wohlgefällig ist.

Dieses wird durch folgende weitere Erwägung gestützt. Christus hat unter den schwersten Anfechtungen die Heiligkeit und Gerechtigkeit behauptet, er hat die Macht der Sünde sich an sich brechen lassen und sie zur Selbstenthüllung ihres innersten Sinnes, des Hasses und der Lüge gebracht, er hat die Unwandelbarkeit lauterer Liebe mit Liebe zeugender Kraft als der gerechte Menschensohn dargestellt und sein fruchtbares productives Urbild lebt fort in der Gemeinde durch den heiligen Geist. Durch die erschütternde Offenbarung des innersten Wesens der Sünde an ihm ist er das Bußprincip der Welt geworden. Und da ihm die Macht beiwohnt, in die Gemeinschaft seiner Seligkeit und Heiligkeit zu ziehen, so kann Gott selbst ihn als Bürgen für uns gelten lassen. Ja es liegt nahe, zu sagen: Um der Verbindung Christi mit uns willen könne Gott auch den Anfang des neuen Lebens in uns für die Vollendung nehmen, um ihretwillen den Gläubigen Sündenvergebung und Rechtfertigung zusprechen. Gewiß sagt auch diese moralische

Theorie Gewichtiges und Großes aus, aber das Wahre daran steht wieder nicht fest, wenn von der Erwerbung der Sündenvergebung, der Versöhnung durch Christus unabhängig von unserer persönlichen Heiligkeit und unserem Glauben an Christus abgesehen wird. Wird Gottes Versöhntsein mit uns und unsere Sündenvergebung überhaupt erst durch unseren Glauben als Princip der Heiligung erworben, so bleibt für das versöhnende Thun Christi doch nur eine prekäre Stelle. Denn wahrer Glaube ist nicht möglich ohne aufrichtige Buße, diese nicht ohne Anerkennung der Schuld und wirklichen Strafwürdigkeit, also der Wahrheit und Gerechtigkeit der göttlichen Ungnade, ja auch nicht ohne den Wunsch, daß es eine Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit gebe. Aber *solche* Buße ist ohne die Predigt von der durch Christus *vollbrachten* Versöhnung nicht möglich. Diese erst kann den vertrauenden Glaubensact an Christus hervorlocken, der dann allerdings auch zum Princip der Heiligung in uns wird. Die schon vollbrachte, anticipando durch Christi zuvorkommende Liebe erworbene, nicht eine erst durch unsere principielle Heiligung zu erwerbende Versöhnung, muß der Gegenstand sein, den der Glaube vertrauensvoll ergreifen darf, sonst bliebe immer wieder unsere Heilsgewißheit in letzter Beziehung auf das schwache Fundament unseres Glaubens gestellt, der durch principielle Heiligung sich die Sündenvergebung erwürbe. Sonach muß es gleichsam eine Präexistenz unserer durch Christus erworbenen Versöhnung in Gott und Christus vor unserem Glauben geben, damit der Glaube auch seinerseits in die beseligende und heiligende Gemeinschaft mit Christus treten könne. Auf Christi zuvorkommende Liebesgemeinschaft mit uns, also den Christus extra nos, der aber auch für uns ist, muß der Glaube sich stützen können und er selbst ist dann die Erwiderung und Bejahung dieser von Christus angebotenen Gemeinschaft. Es konnte aber Christus sich nicht zum Bürgen der Menschheit für Gott stellen wollen, ohne daß er auch hoheprieſterlich in das Schuldgefühl, das wir haben sollten, in das Gefühl der in der gerechten göttlichen Ungnade enthaltenen Strafe eingeht. Dächten wir diese Spitze des Leidens Christi hinweg, diesen herbsten Stachel, der in dem schmerzlichen Inneverden oder Tragen und Bejahen der als gerecht anerkannten göttlichen Ungnade enthalten ist, so nähmen wir der leidenden Liebe Christi auch das Herzbezwingende, dem

Bedürfniß des Gewissens Entsprechende, und damit wäre auch die Reinheit und überwältigende Kraft des Princips der Buße und Heiligung geschädigt. Dies führt auf das Letzte und Höchste.

Bei allen bisher hervorgehobenen Seiten, wenn sie feststehen sollen, muß noch auf die richtige Einflechtung der Idee der Gerechtigkeit in die Versöhnungslehre gerechnet werden. Allerdings nun genügt nach Obigem nicht die privatrechtliche Theorie, die von der Analogie der Bezahlung einer Geldschuld oder einer Satisfaction für die verletzte persönliche Ehre Gottes ausgeht. Ebensowenig die Theorie der Vergeltung nach dem Jus talionis, oder überhaupt die quantitative Aequivalenz der leiblichen Leiden Christi mit den von der Menschheit verdienten Strafen (wie denn vielmehr seine leiblichen Leiden mit dem Seelenleiden aufs innigste zusammenzuschauen sind, und ihre schmerzlichste Bedeutung erst in dem Zusammenhange mit der Sünde haben konnten). Aber auch nicht bloß dabei ist stehen zu bleiben, daß Jesus von Geburt an sich dem Antheil am menschlichen Elend, an den physischen und socialen Uebeln unterzog und sich damit dem göttlichen Strafverhängniß über die Menschheit, welches Uebel mit Sünde zusammenordnet, also der Gesammtstrafe, der alle Glieder des Geschlechts unterstellt sind, den Tod mit eingeschlossen, unterwarf. Denn Das hat er schon als Vorbedingung seines amtlichen Thuns übernehmen müssen. Endlich auch, daß er der gesetzgebenden göttlichen Gerechtigkeit, die ein reines göttliches Leben fordert, vollkommen genügte, als die gerechte Person, die sich Gott als wohlgefälliges Opfer (ὀσμὴ εὐωδίας)[1] darbringt, indem er die reine Menschheit vor Gott darstellt,[2] ist wieder nur etwas Persönliches für ihn. Aber eben diese seine Gerechtigkeit kann nicht anders, als die Strafbarkeit der Sünde und das Recht der göttlichen Gerechtigkeit anerkennen, seine Liebe aber mit ihrer universalen Kraft, für welche die Gattung Empfänglichkeit hat, muß berufsmäßig entschlossen sein, ihr Hilfe zu bringen durch Eingehen in ihr Elend, durch Tragen ihrer Last im hohenpriesterlichen Mitleid. So erhebt sich, allerdings nur auf dem Grunde seiner vollkommenen ethischen Persönlichkeit oder seiner Gerechtigkeit, die amtliche Darstellung und

[1] Eph. 5, 2.
[2] Hebr. 10, 5—10.

Verwirklichung der Gerechtigkeit für das Geschlecht, wodurch er der göttlichen Gerechtigkeit nicht bloß genügen will, sondern objectiv genügt und denselben Eifer für die Gerechtigkeit, der in Gott lebt, auch zur Darstellung in der Welt bringt. Indem seine gottmenschliche Person in das unselige Gefühl der göttlichen ὀργή eingeht, um uns zu entlasten, und darin die göttliche Gerechtigkeit verherrlicht, so wird durch sein heiliges Opfer Leibes und der Seele, das er stellvertretend für uns Gott darbringt, ihr heiliges Recht auf Erden zur Wirklichkeit gebracht. Die freie That des Leidensgehorsams Christi ist Gott schlechthin wohlgefällig, als die aus reiner selbstloser Liebe stammende unbedingte Huldigung gegen die Majestät und das Recht der göttlichen Gerechtigkeit, eine Huldigung, durch welche die freie Liebesgemeinschaft zwischen Gott und der Welt frei von jeder Hemmung nun wieder herbeigeführt wird. Denn das Wohlgefallen Gottes an diesem Opfer bewirkt, daß Gott in seinem Herzen der Menschheit, sofern Christus sie vertritt, vergeben kann und vergibt, die frühere Schuld nicht mehr anrechnet, also allem Uebel den Charakter der Strafe nimmt, ja es nicht bei unserer Straffreiheit beläßt, sondern daß er auch seine Huld und Gnade der Menschheit wieder zuwendet. — Die Gerechtigkeit und Liebe, deren Offenbarung in der Welt durch die Sünde auseinander ging, ist durch Christus in der Einheit und Harmonie, welche sie innergöttlich ewig haben, auch in die Wirklichkeit eingeführt und darin offenbart.

Uebergang zum dritten Abschnitt.

§ 123.

Mit Christi Tod ist nicht bloß sein irdisches Werk vollbracht, sondern auch die innere, zunächst geistige Vollendung seiner Person gesetzt. Daher ist die tiefste Stufe seiner äußeren Erniedrigung an ihr selbst der Anfang seiner Erhöhung. [1]

Literatur: Vgl. Rothe, Theol., Ethik II, § 567. S. 303 ff.

1. Schon das N. T. redet mehrfach von der Bedeutung der Leiden und des Todes Jesu für die Vollendung seiner Person, und zwar nicht

[1] 1 Petr. 3, 18. θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. Das letztere kann sich nicht erst auf die Auferstehung beziehen.

bloß unter dem Gesichtspunkt der Folge und Frucht oder Belohnung,[1] sondern auch so, daß die Erhöhung Jesu an das Kreuz, äußerlich die tiefste Erniedrigung, selber schon als persönliche Erhöhung, Verherrlichung oder Verklärung gedacht wird,[2] wovon der Grund nicht darin liegen kann, daß er durch seinen Tod allen Anfechtungen menschlicher Feindschaft und aller Noth entzogen ward, sondern darin, daß sich auch in dem Leiden des Erlösers Herrlichkeit:[3] die Kraft der Liebe und die Würde des Königs offenbart, der für sein Volk leidet.

2. Dazu, daß Christus leidend und sterbend seine hohepriesterliche Liebe beweisen konnte, gehörte, daß die verschiedenen Seiten seiner Persönlichkeit noch in relativer Löslichkeit zu einander standen, also die gottmenschliche Unio in ihm zunächst vor seinem Tode noch nicht vollständig verwirklicht, wenn auch ihre Vollendung von Anfang an göttlich gesichert war (II, 417). Zwar schon vor dem Stande seiner Erhöhung war er König und seine Niedrigkeit bildete einen steten Contrast gegen die in ihm vorhandene Würde und Hoheit. Aber über Leidentlichkeit und Sterblichkeit, ja auch über Anfechtungen und Versuchungen war er noch nicht erhaben, daher auch seine Seligkeit noch nicht vollkommen. Obwohl ferner der Menschensohn als seine Bestimmung wußte, der Welt das reale Gericht zu bringen, das er jetzt noch nicht thatsächlich übte,[4] so fehlte ihm doch noch die absolute göttliche Majestät und Macht.[5] Wäre er im Werke der Versöhnung der Richter, der die Sühne fordert und empfängt, so könnte er nicht zugleich der sie darbringende sein, ohne das Versöhnungswerk zu etwas bloß Epideiktischem zu machen, daher Luthers oben (S. 564) citirtes Wort seine Wahrheit hat, indem hierdurch zugleich die Gültigkeit seiner Leistung für die Menschheit bedingt ist. Aber gerade in den Leiden, worin er sich zur Gerechtigkeit Gottes in Beziehung setzt, um in *συμπάθεια* mit uns seine Ungnade zu fühlen und damit das, was als Gesammtstrafe auf der Menschheit lastet, seinerseits in priesterlichem Sinn zu tragen, wird geistig das gewonnen, was seiner Person in dieser Hinsicht noch fehlte. Indem die Gerechtigkeit und Liebe, wie sie in

[1] So Hebr. 2, 14. 5, 2—7. Phil. 2, 9—11.
[2] Joh. 8, 28. 12, 32—34.
[3] Vgl. Rothe nachgel. Pred. 2. 1869. XVI. S. 134 ff.
[4] Vgl. Matth. 25, 31 u. ff. 26, 64 mit Joh. 3, 18. 5, 22. 8, 15. 12, 47.
[5] Joh. 14, 12.

Gott geeinigt sind, auch in dem Gottmenschen zur innigen Durchdringung kommen, und zwar in Fortsetzung der Unio seiner göttlichen Natur mit der menschlichen, kommt in ihm die absolute Einigung auch mit der richtenden göttlichen Macht und Gerechtigkeit innerlich zu Stande, und so ward seine tiefste Erniedrigung an ihr selbst zum Anfang seiner Erhöhung.[1] Die Bewegung geht aus von beiden Seiten, die ihre vollkommene Einigung suchen und zusammenstreben. Die Menschheit Jesu will und bejaht die göttliche Gerechtigkeit ganz und rein, und zwar lebt sie nicht bloß in seinem Bewußtsein von Gottes Ungnade über die Welt, sondern der Menschensohn geht willig leidend in schlechthin gerechtem Sinn in Gottes richtenden Willen ein und in solcher schlechthin sich opfernden gerechten Liebe prägt er die absolute Gerechtigkeit, die in Gott ist, menschlich aus, zieht gleichsam die göttliche Gerechtigkeit auf sich hernieder, im Mitgefühl sich einsetzend für unsre Schuld und Strafwürdigkeit, und damit wird Gott als dem Logos in neuer Weise in der Menschheit die Stätte bereitet. Denn umgekehrt auch die Gottheit, die ihn zu seiner Wohnung ersah, will in dem Gottmenschen als richtende Gerechtigkeit offenbar werden und Wirklichkeit gewinnen. Jesu vollkommener zur Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit sich opfernder Gerechtigkeitswille, den er im Todesleiden bewährte, hat ihn dazu geweiht, der gottmenschliche Richter der Welt zu werden. Daher das hohe Wort, gerade da er gerichtet wird von dem Hohenpriester.[2] Nun kann und will die Majestät und richterliche Gewalt Gottes ganz und gar Wohnung machen in ihm, der durch sein leidenswilliges Eingehen in das Gericht über die Welt zuerst der göttlichen Gerechtigkeit die Stätte ihrer absoluten Verwirklichung in der Menschheit gab. Der Liebesact des Tragens unserer Last in Gerechtigkeit, unter der sein irdisch leibliches Leben erlag,[3] ward andrerseits zur Vollendung seiner Person, zunächst seines Geistes.

Anmerkung. Wie nach § 105 S. 443 der Anfang der Menschwerdung sich durch die menschliche Seele oder durch den Geist Jesu vermittelte, der sich den Leib aneignete, so muß dasselbe Verhältniß wieder am Ende stattfinden. Christi leib-

[1] Joh. 5, 19—22. 26.
[2] Matth. 26, 64. So wird das ἀπ' ἄρτι der Stelle zu verstehen sein.
[3] Joh. 19, 34.

liche Vollendung, ſeine Auferſtehung und ſeine Erhebung zur Rechten des Vaters kann erſt die Folge der geiſtigen Vollendung ſein, die ſich im Todesopfer vollzog. Dieſe ſeine geiſtige Vollendung iſt fixirt in der ſogen. Fahrt in den Hades, und ihre Wirkung iſt die Auferſtehung und Erhöhung zur Rechten Gottes.

Dritter Abſchnitt.

Die Erhöhung oder Poſteriſtenz Chriſti.

Erſtes Lehrſtück.

Die Hadesfahrt (vgl. § 99).

§ 124.

Die ſogen. Hadesfahrt Chriſti gehört weder zum Stand der Erniedrigung oder des Leidens, noch hat ſie bloß epideiktiſchen Sinn, bezeichnet vielmehr für Chriſti Perſon einen höheren Lebensſtand pneumatiſchen Charakters, in welchem er ſeine raum- und zeitfreie Geiſtesmacht beweiſen kann.

Literatur: J. L. König, die Lehre von Chriſti Höllenfahrt. 1842. Güder, die Lehre von der Erſcheinung Jeſu Chriſti unter den Todten. 1853. Ackermann, die Glaubensſätze von Chriſti Höllenfahrt und v. d. Auferſthg. d. Fleiſches vor d. Richter unſerer Thaten. 1855. Martenſen, chriſtl. Dogmatik § 171. Frank, Theol. d. F. C. 3, 397 — 454, (beachtenswerth wegen der Erörterungen über Aepinus), Syſtem der chriſtl. Wahrh. 2, 205 f. v. Zezſchwitz, Petri Ap. de Christi ad inferos descensu sententia ex loco nobilissimo 1 Petr. III, 19. eruta exacta ad epistolae argumentum 1857. Vgl. die Commentare von Calvin, Bengel, Huther, v. Hofmann, Schmid bibl. Theol. N. T. — Schweizer, Hinabgefahren zur Hölle als Mythus 1868. Ge. Holger Waage, De aetate articuli, quo in Symb. Apost. traditur J. Ch. ad inferos descensus Haun. 1836.

1. Als Reſultat der neueren exegetiſchen Forſchung[1] iſt anzuſehen, daß, wie auch der Glaube der alten Kirche war, Petrus wirklich Jeſum nach ſeinem Tode, wahrſcheinlich vor ſeiner Auferſtehung, wirkſam denkt im Reiche der Todten (im Hades, altd. Hel), alſo nicht an dem Ort der Qual, ſondern in dem Mittelreich.[2] Iſt Hölle ſo viel als Todten-

[1] Weiß, Petriniſcher Lehrbegriff 1855. Güder a. a. O. S. 88 ff. Frank a. a. O. S. 205 ff. über 1 Petr. 3, 18. 4, 6. Apoſtelgeſch. 2, 24—27. (Eph. 4, 8—10 gehört nicht hierher.)

[2] Nur v. Hofmann, v. Zeyſchwitz und Luthardt ſuchen dieſer natürlichen

reich, so ist die Meinung ausgeschlossen, daß Christus in den Hades gestiegen sei, um daselbst Qualen der Hölle auszustehen.[1] Die bei den Reformirten vorkommende Deutung der Hadesfahrt von zu erleidenden Höllenqualen zeigt ihre innere Unsicherheit darin, daß diese inneren Leiden dann doch gewöhnlich an das Kreuz verlegt wurden.[2] Da der Text von einem Predigen vor den Geistern, die in dem Hades verwahrt sind, redet, so ist auch die von Luther hin und wieder angenommene Deutung unmöglich, Christus habe sich in der Hölle dem Teufel und den Verdammten als siegreichen Herrn dargestellt, also nur einen epideiktischen Triumphzug in die Hölle gehalten. Eine von verdammten Menschen bevölkerte Behausung gab es noch nicht vor Christus; der alttestamentliche Scheol ist etwas Anderes. Eher könnte darin gefunden werden, daß Christus den Teufel und die Hölle überwunden habe. Aber da diese Ueberwindung nicht durch physische Macht und Gewalt geschieht, sondern durch die gesammte erlösende Leistung geschehen ist, so könnte der Höllenfahrt diese Ueberwindung nur auf Kosten der von Christus vollbrachten Erlösung zugeschrieben werden, daher ist sie als Anwendung und Verwaltung des Segens seiner Versöhnung zu betrachten, wie auch durch das κηρύττειν bei den Abgeschiedenen angedeutet zu sein scheint. Damit aber sind wir auf das prophetische Amt verwiesen. Also ist die Hadesfahrt zunächst nicht als ein Act des hohepriesterlichen, noch des königlichen Amtes anzusehen; die Predigt von der Gnade Gottes in Christus, seine Selbstdarstellung „als des versöhnungskräftigen und versöhnenden Heilsprincips," fällt zunächst dem prophetischen Amt zu, das aber hier wieder in neuer Form seine Person offenbart.[3]

Erklärung sich zu entziehen, indem sie unter der Predigt 1 Petr. 3, 19 eine Predigt auf Erden, und zwar schon zu Noahs Zeit, an geistlich Todte (wie einst Aepin) verstehen.

[1] Aepin nahm an, die Hadesfahrt sei ein Theil des erlösenden Leidens für die Menschheit, doch ohne Qualen der Verdammten in sich zu schließen; denn Hades sei nur der Mittelort, noch nicht die Gehenna.

[2] Gegen die Deutung der Hadesfahrt vom Begrabenwerden spricht sich die F. C. 785 aus.

[3] Frank Theol. d. Concs. S. 429 führt aus, daß die F. C. die Hadesfahrt nicht entschieden zum Stand der Erhöhung rechne. Denn zwar rede sie von Ueberwindung der Hölle und des Teufels, aber dieses könne auch gelten, wenn die Hadesfahrt ein Leiden enthalte — wie allerdings außer Aepinus auch M. Flacius und Joach.

2. Die Hadesfahrt kann nicht bloß aus Christi Wesensgleichheit mit uns abgeleitet werden, als wäre sie nur eine persönliche Nothwendigkeit für ihn, weil alle Menschen nach der Trennung der Seele vom Leibe in den Hades übergehen. Apostelgesch. 2, 24 sagt das nicht, vielmehr, daß seine Person nicht habe vom Hades können gehalten werden. Nur wenn man unter dem Hades statt eines Ortes, in welchem die abgeschiedenen Geister versammelt sind, vielmehr den Zustand der Trennung der Seele vom Leibe versteht, ist zuzugeben, daß Christus den Hades nicht meiden konnte, weil dieser Zustand der Trennung mit dem Tode Christi gegeben war, aber dann wäre die Lehre von der Hadesfahrt Christi kein neues Lehrstück, sondern nur Versicherung seines wirklich erfolgten Todes. Dagegen ist von einem Hingang Christi zu den Geistern im Gefängniß die Rede als einem freien Act, nicht als einem Act der Naturnothwendigkeit. Nicht eine Schwäche seiner Person oder eine Macht des Hades über ihn hat ihn in den Hades geführt. Seine Person ist (§ 123) im Tode innerlich vollendet. Nicht ein Schattenleben führt er im Hades, sondern greift nach Petrus mächtig durch sein Wort ein und führt sein Werk fort, wie denn die Befreiung von der Schranke des sterblichen Leibes schon Anzeichen einer höheren Existenzstufe ist.[1]

3. Die dogmatische Nüchternheit gebietet an diesem Punkte Enthaltsamkeit. Christi Tod war nicht ein Scheintod; die Trennung der Seele von dem Leibe, die in diesem Lehrartikel mit ausgesagt ist, enthält wie eine Bestätigung der Wahrheit seines Todes, so der Wahrheit seiner menschlichen Seele, mit der die Unio des Logos fortdauerte. Seine Seele müssen wir also eine Zeit lang leiblos, wenigstens ohne den materiellen irdischen Leib denken. Er war da nur Pneuma. Und dies ist das dogmatische Substrat dafür, daß Christus in der Region Derer erscheinen und wirken konnte, die als abgeschiedene Geister ein ähnliches leibloses Dasein führen. Sodann haben wir daran, um nicht

Westphal annahmen. Frank selbst schließt (Syst. d. chr. Wahrh. S. 205 ff.) für Jesus jedes Leiden nach seinem Tode mit Recht aus (Luc. 23, 43 entsprechend), findet aber „thöricht," was doch die alte Kirche annahm, daß die Verkündigung von Christo (das *κηρύττειν*) in der Unterwelt die Intention der Erlösung jener *πνεύματα* und die eventuelle Verwirklichung dieser Absicht in sich schließe. S. 207.

[1] 1 Petr. 3, 18. *θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι.*

Chriſtus bei dieſem leibloſen Zuſtand in einem Seelenſchlaf oder müßig zu denken, die Aufforderung, ihn auch in dieſer Zeit dieſem Stadium angemeſſen wirkſam vorzuſtellen. Aber eine eingehendere Conſtruction der Nothwendigkeit und Art dieſer Thätigkeit für die Abgeſchiedenen iſt nicht zu verſuchen, ſondern es ſind die neuteſtamentlichen Stellen in ihrer unmittelbaren Form zu belaſſen. Jedoch wichtig ſind folgende in der Hadesfahrt enthaltenen Momente: Den Vorſtellungen der Hebräer von dem Scheol wohnt eine Wahrheit bei, aber die Welt des Mittelzuſtandes, nicht bloß die Vorſtellung von ihm hat eine Geſchichte. Selbſt die Frommen im alten Bund zittern vor dem Todtenreich, wie auch im Mittelalter die Menſchheit wieder in vorchriſtliche Todesfurcht gefallen war. Denn das Fegefeuer iſt wieder ein auch für die Chriſten noch nicht überwundener Hades, ſogar ſchrecklicher als der Scheol und ſeine düſteren Wirkungen verbreiteten ſich wie ein ſchwarzer Schatten auch über das ganze diesſeitige Leben. Durch Chriſtus nun iſt in den Zwiſchenzuſtand der Abgeſchiedenen Bewegung, ja eine Umgeſtaltung gekommen durch Enthüllung ſeiner Perſon und ſeines Werkes. Das Aufhören dieſes von Chriſtus begonnenen Kerygma mit ſeiner damaligen Predigt iſt weder berichtet, noch mit Grund anzunehmen, wie denn ſchon in der alten Kirche die Fortſetzung der Predigt für die Abgeſchiedenen durch die Apoſtel angenommen wurde. Die Apoſtel wiſſen mit der Vollendung der Verſöhnung auch die Befreiung von den Schrecken des Hades und von der Furcht des Todes gegeben[1] und ebenſo ſprach ſich dasſelbe Bewußtſein wieder aufs kräftigſte in der Reformation aus. Keine Macht, auch nicht Tod und Hades, kann uns trennen von der Gemeinſchaft mit Chriſtus. Darin liegt aber ferner auch, daß Chriſti Erſcheinen unter den Bewohnern des Todtenreichs das Werk ſeiner freien Geiſtesmacht, kein leidentliches Unterliegen unter einer bloßen Naturnothwendigkeit war, und dies führt weiter darauf, daß durch die Hadesfahrt die Univerſalität der Bedeutung Chriſti auch für die früheren Geſchlechter und für das ganze Todtenreich ausgeſprochen iſt. Der Unterſchied zwiſchen früher und ſpäter geborenen Geſchlechtern, zwiſchen der Zeit der Unwiſſenwiſſenheit und der Kunde von ihm verſchwindet durch ihn.[2] Keine

[1] Hebr. 2, 14. 1 Kor. 15, 55. Röm. 8, 38. 39. Phil. 1, 20—23.

[2] Vgl. Martenſen a. a. O. Erreicht wird das aber erſt durch eine hiſtoriſche

Naturmacht ist ihm eine Schranke, auch das Jenseits ist für seine Wirksamkeit wie das Diesseits, und diese äußersten Enden in seiner Person zusammenfassend constituirt er sich als den über alle natürlichen Schranken übergreifenden Mittelpunkt, „welchem gegenüber alle zeitlichen und räumlichen Unterschiede zusammensinken, und nur noch ein Unterschied eine Bedeutung hat, der Unterschied zwischen Glauben und Unglauben.“ [1]

Anmerkung 1. Das Wort Christi: „heute noch wirst Du mit mir im Paradiese sein“ Luc. 23, 43 stimmt mit der Hadesfahrt, sofern mit dem Paradies der gesicherte selige Zustand gemeint ist. Denn auch in seiner Wirksamkeit im Hades ist Christus in der Seligkeit, und die Seligkeit ist in seiner Gemeinschaft.

Anmerkung 2. Die Periode der Aufklärung, so viel Interesse sie auch für die Seligkeit der Heiden zeigte, nahm inconsequenter Weise an unserem Lehrstück besonderen Anstoß; Strauß andererseits Dogm. 1, 264. 271 u. f. 2, 148 meint, das Factum, daß ungeheure Menschenmassen vor und nach Christus sterben, ohne mit Christus in Beziehung gebracht zu sein, beweise, daß die christliche Offenbarung nicht nothwendig zum Heile, weil nicht universal sei. Die neuere Theologie hat sich mit Vorliebe diesem Artikel zugewandt, und zwar, weil beide genannten Anstöße durch ihn ihre Erledigung finden, denn mit ihm ist bezeugt, daß auch die von Christi historischer Erscheinung in ihrem Erdenleben nicht Ergriffenen doch mit ihm müssen und können in Beziehung gebracht werden, um ihn annehmen oder verwerfen zu können; damit ist aber die universale Beziehung des Christenthums auf die Menschheit, die Absolutheit der christlichen Religion bestätigt.

Zweites Lehrstück.

Die Auferstehung Christi.

§ 125.

Die vom N. T. wie von der Gemeinde von Anfang an einstimmig bezeugte Thatsache der Auferstehung Christi hat ihre Nothwendigkeit darin, daß die innere geistige Vollendung (§ 123), die er in seinem Tode erlangt, diesem keinerlei Macht mehr über seine heilige Person

von ihm ausgehende Wirkung, wodurch die vielfache Meinung beseitigt wird, daß z. B. die Frommen des A. T. schon vor Christus ganz denselben Glauben und rückwirkend denselben Segen im Wesentlichen gehabt haben, wie die Christen. Solche rückwirkende Kraft wird durch die Predigt des Evangeliums im Hades entbehrlich und mehr als zweifelhaft, welche schon nach dem Hirten des Hermas III, 9, 16 selbst für die Patriarchen nöthig war, nach Clemens v. Al. Strom. II, 9. VI. auch auf heidnische Philosophen sich bezog. Vgl. Güder a. a. O. S. 127 ff.

[1] Vgl. Martensen a. a. O.

lassen konnte, sondern zum Tod des Todes werden mußte. Eben deshalb konnte seine Wiedervereinigung mit dem Leibe nicht ein Wiedererstehen zu neuem Sterben sein, sondern nur zu einem dem Tode nicht mehr unterworfenen bereits höheren Dasein, das ein prophetisches Vorzeichen der Palingenesie der Menschheit, ja der Welt ist, und zwar dadurch, daß es zugleich deren Anfang bildet. Dieser Anfang ist der Uebergang zum Stande der himmlischen Herrlichkeit Christi, durch den er die Ausstattung für die Verwaltung seines himmlischen Amtes besitzt. Derselbe ist aber zugleich zur historischen Bezeugung dieser seiner Erhöhung, sowie zum Beweis seiner fortdauernden auch durch seinen Tod und sein Scheiden nicht unterbrochenen Liebesgemeinschaft mit den Seinen geworden.

Literatur. Reich, die Auferstehung Christi als Heilsthatsache. 1846. H. G. Hasse, das Leben des verklärten Erlösers im Himmel nach den eigenen Aussprüchen des Herrn. 1854. Baur, Neutestamentliche Theologie. 1864. S. 95. 195 ff. Derselbe, Kirchengeschichte I. Beyschlag über die Auferstehung. Neander, Leben Jesu A. 4. S. 858 u. ff. Gebhardt, die Auferstehung Christi. 1864. Thomas, La Résurrection de J. Chr. 2 vol. 1870. Westcott, The gospel of the Resurrection 1866. Ueber die Auferstehung auch Güder 1862, Kahnis 1864. Rocholl, die Realpräsenz 1875.

1. Daß der Glaube der Jünger an Christi Auferstehung für sie, für ihr gläubiges Vertrauen auf ihn von höchster Bedeutung war, gibt Jeder zu, aber nicht ihre religiöse Bedeutung. Da sie sich nur auf die leibliche Seite der Person Christi beziehe, habe sie keinen eigenthümlichen Heilsgehalt, sie wäre auch nicht zum Begriff von Christi Person oder zum Glauben an seine erlösende Geistesmacht erforderlich, sie habe also nicht dogmatische Bedeutung, sondern es sei nur der Glaube der Jünger an sie als ein historisches Factum, ohne welches die Gründung der Kirche undenkbar wäre, anzunehmen. Wer aber nicht weiter anerkennt, als daß der Glaube an die Auferstehung Christi ein Stärkungsmittel des Muthes, ein mächtiger Hebel für die Verbreitung des Christenthums war, der wird auch leicht mit der Annahme einer merkwürdigen Erweckung aus Scheintod sich begnügen oder mit Leugnung der Auferstehung sich zu vertragen suchen, sei es im letzteren Fall, daß man dabei subjective Visionen der Jüngerinnen und Jünger an-

nehme,[1] oder objective,[2] während Keim in ihr ein „Telegramm des erhöhten Christus vom Himmel" wahrzunehmen glaubt. In doppelter Weise kann also die Auferstehung Christi geleugnet werden, entweder durch Leugnung der Wahrheit seines Todes und Annahme eines Erwachens aus Scheintod zu neuem wieder sterblichem Leben oder durch Annahme der Wirklichkeit seines Todes, aber mit bloßer Scheinauferstehung. Darin sind beide einig, Christi Leib früher oder später als dem Tode und der Verwesung verfallen zu sehen.

Anmerkung. Nimmt man wie Rothe in der Materie ein widergöttliches, nie ganz zu bewältigendes Princip an, so kann, sofern Christi Persönlichkeit doch vollendet gedacht wird, diese Vollendung sich nicht vollziehen „durch ein Verschlungenwerden des Sterblichen von dem Leben," es kann Christus nicht seinen Leib wieder angenommen und in der Auferstehung verwandelt haben, sondern da ist zu sagen: daß er für sein himmlisches Leben seinen materiellen Leib ganz und gar abgelegt und im Grabe gelassen habe. Rechnet man dann gleichwohl zur Vollständigkeit der Persönlichkeit auch noch eine dem Geist adäquate Leiblichkeit, so ist diese etwa durch den ethischen Proceß Christi während seines Erdenlebens erzeugt zu denken, so daß Christi Tod, in welchem jedenfalls seine geistige Vollendung zu sehen ist, auch zugleich die Vollendung des Geistleibes durch Befreiung von dem materiellen Leibe war. Da fällt dann Tod und Auferstehung der Hauptsache nach in Eines zusammen, nur kommt bei dieser Ansicht keine wirkliche Ueberwindung des Todes und Todesprincips heraus, sondern es bleibt der materielle Leib seine Beute, oder genauer: als letzter auch von Christus nicht bewältigter, sondern nur ausgeschlossener oder geflohener Feind des Geistes bleibt zwar nicht der Tod, aber die Materie stehen.

2. Die Auferstehung Christi ist geschichtlich betrachtet ein göttliches Zeugniß „ein Gottesurtheil" für Christus und seine Sache, insonderheit für Gottes Wohlgefallen an seinem Opfer. Sie bildet zu dem Drama seines Lebens den nothwendigen, von der Gerechtigkeit vorsehungsvoller Geschichte nothwendig erforderten Schluß. Sie ist, indem sie Christi Rechtfertigung oder Christodicee ist, zur Theodicee geworden.[3] Aber nach dem N. T. ist sie nicht bloß Rechtfertigung Christi und Ehrenerklärung für ihn Anderen gegenüber, sondern auch eine Entwickelungsepoche seiner Person. Sie ist persönliche Verherrlichung oder Verklärung für ihn, daher sie mit

[1] Wie Strauß, Renan, Holsten u. A.

[2] Wie Ewald, Weisse, Hanne u. A. Damit tritt die Auferstehung Christi aber in Analogie mit Geistererscheinungen.

[3] 1 Tim. 3, 16. Diese Seite der Sache hebt besonders Sieffert d. ä. hervor.

einer neuen Geburt verglichen wird,[1] eine Betrachtungsweiſe, die der alten Kirche mehr als der Gegenwart geläufig war.[2] Durch die zunächſt geiſtige Vollendung ſeiner Perſon im Tode ward es möglich, daß die Auferweckung ſeines Leibes zugleich ſeine eigene That, zur Auferſtehung und Wiedervereinigung mit dem Leibe wurde.[3] Da die Materie von Gott ſtammt und durch die Schöpfung mit dem Geiſte zuſammengeordnet iſt, ſo muß ſtatt ihrer jetzigen unvollkommenen Durchdrungenheit vom Geiſt, eine kräftigere Beſeelung oder Begeiſtung durch Einigung mit dem Geiſte möglich ſein.[4] Für Chriſti Perſon nun und durch ſie iſt in der Auferſtehung der letzte Feind, der Tod und die ihm unterworfene Form des materiellen Leibes überwunden, nachdem das κέντρον θανάτου, die ἁμαρτία durch ihn gebrochen und ſelbſt jede Möglichkeit der Verſuchung getilgt war.[5] Das Sterbliche iſt nicht bloß von ihm abgeſtreift, das wäre noch nicht der volle Sieg, ſondern es ward umgewandelt und verſchlungen in das Leben. Der Tod in der Menſchheit iſt eine feindliche, nicht mit ihrem Begriff, ſondern mit ihrer Sündigkeit gegebene Macht. Dieſem Tod iſt Chriſtus, obwohl er ſich ihm unterzog, nicht bloß nicht unterworfen geblieben, ſondern ſeine Lebensmacht iſt des Todes Tod geworden. Es wäre ein Widerſpruch gegen ſein gottmenſchliches Weſen, gegen die unauflösliche Unio des Göttlichen und Menſchlichen in ihm, wenn der Tod ihm bleibend einen Theil ſeiner ſelbſt hätte rauben können. Vielmehr vereinigt er ſich nun auch mit ſeinem Leibe in höherer Weiſe als zuvor (wo er noch verſuchlich war und ſein Leib eine relative Selbſtändigkeit dem Geiſte gegenüber haben mußte[6]), und zwar dadurch, daß nun ſein Geiſt als einziger Mittelpunkt die vollkommene Macht iſt über ſeine Naturſeite als ſein ſchlechthin williges Organ, und dieſes beweiſt durch Ueberwindung alles Tödtlichen, rein Paſſiven in ſich, alſo des Todes im Princip, poſitiv

[1] Apoſtelgeſch. 2, 24. Hebr. 1, 5. 6. Röm. 8, 29. vgl. 1, 4. Kol. 1, 18. πρωτότοκος.

[2] Vgl. m. Geſch. d. Chriſtol. I. S. 1062 f. Sie redete von einer dreifachen Geburt Chriſti, der ewigen Geburt des Logos aus Gott, der Geburt aus Maria und ſeiner Palingeneſie durch die Auferſtehung, wozu endlich die mittelalterliche Myſtik noch die Geburt Chriſti in uns fügte.

[3] Joh. 5, 26. 10, 17. 1 Kor. 15, 21. Kol. 1, 18. Vgl. V. 15.

[4] Vgl. oben I, § 39. 40.

[5] 1 Kor. 15, 26. 55. Hebr. 7, 28.

[6] § 106. S. 456. § 107, 2.

durch allmähliche, auch äußere Verklärung, wofür die 40 Tage nach der Auferstehung als Uebergang anzusehen sein werden.[1] Es kann aber auch nicht genügen, die Vollendung Christi durch die Auferstehung zwar als wirkliche anzunehmen, aber so, daß sie unsichtbar und verborgen blieb. So gewiß seine getreuen Zeugen seine Erniedrigung sahen, so gewiß mußte auch deren nothwendiges ergänzendes Gegenstück ihnen noch offenbar werden. Sie sollten nicht Vermuthungen über die Vollendung der Person Christi, sondern erfahrene Thatsachen bezeugen und in den Stand versetzt werden, das Bild von der Hoheit Christi, das in der Kirche fortleben sollte, auf historischem Wege zu gewinnen. Auch dieses gehört noch zur Vollkommenheit seiner Selbstoffenbarung, damit die ganze und volle Anschauung des geschichtlichen Christus in sicherer Kunde für alle Zeiten der Kirche verbürgt würde. Die Seinen sollten noch thatsächlich seiner vom Tode nicht überwältigten lebendigen und vollständigen Person inne werden. Durch die 40 Tage nach seiner Auferstehung wurden sie einerseits ohne ihn zu verlieren seiner stetigen äußeren Gemeinschaft entwöhnt, und auch für die innere und deren Stetigkeit reif gemacht, andererseits der Fortdauer seiner ganzen des Todes mächtigen Persönlichkeit versichert. Es ist von besonderer Bedeutung, daß sie durch den zwar immer wieder unterbrochenen, aber auch immer wieder aufgenommenen Liebesverkehr nach seinem Tode der Fortdauer seiner Liebe und Gemeinschaft mit den Seinen auch nach seinem Tode sollten gewiß werden und darin sich üben, ihn als das treue erhöhte Haupt der Seinen zu wissen, der bis ans Ende der Tage, wenn auch unsichtbar, bei ihnen bleibe und der, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, mitten unter ihnen sein könne und wolle. Jede Religion verliert den Mittelpunkt ihrer Kraft, ja ihres Bestandes, wenn sie ihren wesentlichen Gegenstand nicht mehr in vollster Gegenwärtigkeit glauben darf, sondern als abwesend oder nur als eine vergangene oder abwesende Größe denken

[1] Die Annahme von Hofmann's (II, 1. 518—525) und Kinkel's (Stud. u. Kr. 1841, 3), daß Christus sofort nach dem Tode in den überweltlichen, erhöhten Stand bei dem Vater übergegangen, und daß seine Erscheinungen nur ein in sich wieder sichtbar Machen gewesen seien, entspricht nicht den Darstellungen N. T. Auch würde so die Himmelfahrt nur zu etwas Epideiktischem und der Unterschied der Zeit der 40 Tage, von der späteren, in der er dem Paulus erschien und auf den gerade Lucas sein Schüler Apostelgesch. 1, 2—4 aufmerksam macht, würde verwischt.

muß. Die Jünger nun sollten (das wurde ihnen durch die Erscheinungen des Auferstandenen gegeben) wissen, daß er nicht ist wie ein Abgeschiedener, mit welchem kein Verkehr mehr in Wechselseitigkeit stattfinden kann, sondern daß ihr Glaube ihn lebendig fortwirkend denken darf und soll in Gemeinschaft mit seiner Gemeinde. Diese Gewißheit ist die Basis für den Glauben, daß er seines himmlischen Amtes wartet.[1]

3. Auf Grund der Bedeutung der Auferstehung für Christi Person an sich ergibt sich nun aber auch die bleibende Bedeutung für sein Amt. Abgesehen von dem Ausgeführten insofern, als sie der Uebergang zu einem höheren, freien und vollkräftigen Dasein ist. In der Kraft des unauflöslichen Lebens, darin er steht, kann und will er nun in seinem Geiste sich an die gläubige Menschheit mittheilen, und die höchsten Güter des Christenthums werden auf die „Kraft seiner Auferstehung" zurückgeführt.[2] In ihr brechen die Kräfte der zukünftigen Welt hervor; so ist sie von weissagender Bedeutung, nicht ohne ein Anfang der Erfüllung zu sein.[3] Ja in der Vollendung der Person Christi ist das wirkungskräftige Princip gegeben, das im weltgeschichtlichen Proceß auch die Vollendung der Menschheit hervorrufen wird. Sofern des Menschen Art und Bedürfniß ist, zum entscheidenden Eintritt in eine neue geistige Welt schon auch auf das Ende zu sehen, so gehört das in Christi Auferstehung vorgebildete Ende auch schon zu des Glaubens Entstehung. Wir glauben an Christus als Bürgen nicht bloß unserer Versöhnung, sondern auch der Vollendung unserer Persönlichkeit. Als der Auferstandene ist er schlechthin vertrauenswerth.[4]

[1] Die Nothwendigkeit für die christliche Frömmigkeit, nicht bloß die geschichtlichen Nachwirkungen festzuhalten, die Jesus mit jedem großen Mann theilt, sondern die lebendige Fortwirkung und stete Gegenwart Christi ist in trefflicher überzeugendster Weise von Rothe in den zwei Predigten über den Glauben an den lebendigen Christus Bd. 2, 281—312 dargelegt.

[2] Eph. 1, 3. 19. 20. 2, 5. 6. Röm. 4, 25. Philipp. 3, 10.

[3] Vgl. 1 Kor. 15, 20. 22 f.

[4] 1 Kor. 15, 22. 49. Martensen a. a. O. S. 297: „Es besteht eine tiefe Verbindung zwischen der Auferstehung des Herrn und der Vollendung der Kirche Die selige Zukunft der Kirche, das Siegesideal — ist in dem auferstandenen Erlöser schon erreicht. — Die Leugnung des Wunders der Auferstehung ist nicht nur die Leugnung einer einzelnen historischen Thatsache, sondern Leugnung der ganzen prophetischen Weltanschauung des Christenthums, die an der Auferstehung ihren lebendigen Ausgangspunkt hat. — Die Kirche beginnt ihr Dasein von der histo-

Anmerkung. Westcott a. a. O. hebt besonders hervor: die Auferstehung Christi sei, wenn auch noch nicht die Lösung, doch die Erhellung des Geheimnisses unseres Lebens; durch diese Thatsache sei der anscheinende Widerspruch zwischen der unendlichen Bedeutung und der Unbedeutendheit des Individuums harmonisirt. Die Gegensätze der alten Welt zeigen sich aufgelöst in der neuen, durch seine Auferstehung inaugurirten Menschheit. So liege in ihr ein Zielpunkt, zu welchem die vorchristliche Menschheit die convergirenden Linien bildet, aber auch eine Quelle, von der die Geschichte nach Christus ausfließt. In ihr finde der Mensch die vollkommene Weihe seiner ganzen Natur, sie sei eine Verheißung für unsere Zukunft, die so weit als möglich das mit unserer endlichen Natur verbundene Gefühl der Vereinzelung entferne und unsere Natur wieder mit der absoluten ewigen verbinde. Kurz: in dieser Thatsache können wir das Christenthum schauen in seiner Beziehung zur Geschichte der Menschheit und ihrer Zukunft. Da gebe es sich kund nicht als eine vage Idee oder bloße Dogmenreihe und als bloßes Lehrsystem. Diese Thatsache sei Zeugniß für die actuellen Erfolge, die das Christenthum bewirkt und noch vor hat, daher in ihrer substantiellen Realität seine Hoffnung und seine Kraft liege.

Drittes Lehrstück.

Die Himmelfahrt, das Sitzen zur Rechten des Vaters und die Bedeutung hiervon für sein Amt.

§ 126.

In der Himmelfahrt Christi oder seiner absoluten Erhöhung findet seine Auferstehung insofern ihren Abschluß, als die volle Beseelung und Transfiguration seiner irdischen Persönlichkeit in die pneumatische[1] sich in ihr vollendet darstellt. Der erhöhte Gottmensch ist den zeitlichen und räumlichen Schranken entrückt und die Menschheit Jesu ist das freie adäquate Organ des Logos geworden. Dieser Stand der Vollendung selbst wird bildlich als das Sitzen zur rechten Hand des Vaters ausgedrückt, welcher einerseits die göttliche Ruhe und Seligkeit in der Sicherheit seiner ewigen Glorie und Majestät bezeichnet, denn er ist nun persönlich Herr der Herr-

rischen Thatsache, in welcher sie das Bild der seligen Zukunft hat, die als Endziel ihr von Anfang an vorschweben muß."

[1] 1 Kor. 15. 2 Kor. 3, 17 f. 4, 4—6.

lichkeit, König der Könige, andrerseits aber auch eine Beziehung auf sein Amt hat.[1]

Literatur: Martensen a. a. O. § 173 ff.

1. Alles zeitliche Werden weist noch auf eine Beschränkung. Christus ist seinem Begriff noch nicht adäquat, so lange er persönlich noch im Werden ist. Seine irdische Menschheit konnte der Gottheit des Logos noch nicht ganz adäquat sein. Zwar schon da galt: „was dieser Mensch weiß und will, das will auch Gott als Logos oder Sohn in ihm"; aber noch gilt nicht das Umgekehrte; des Menschen Sohn weiß noch nicht Alles auf Erden,[2] auch sein Wille war erst noch in steter Ausgleichung mit des Vaters Willen begriffen.[3] Aber eben daher war auch die Selbstmittheilung oder Offenbarung des Logos in dieser Person noch nicht ganz vollendet. Die Himmelfahrt nun bezeichnet die Stufe der absoluten Vollendung der Menschheit, wo sie fortan in ewiger Vereinigung mit ihm als verklärte und pneumatische das adäquate Organ Gottes als des Sohnes geworden ist. Von aller irdischen Schwere aller beengenden Kraft der Materie, von jeder auch leiblichen Unvollkommenheit ist nun Jesus befreit. Jede Naturschranke ist von der Freiheit seines Geistes nun so überwunden, daß auch die Natur, die er an sich hat, ganz durchdrungen vom Leben und Geiste des Logos und dessen schlechthin williges und kräftiges Organ geworden ist, so daß er in ihr seine Weltwirklichkeit oder das kosmische Dasein, wie es seiner Universalität entspricht, erreicht, so daß er raum- und zeitfrei König der Aeonen, Lenker der Geschichte ist.[4] Die Kehrseite hiervon ist, daß nun auch Christi schlechthin vollendete Menschheit ganz in dem Logos und insofern in das trinitarische Leben aufgenommen ist. — Aber wie Christi Auferstehung, so ist auch seine Himmelfahrt reales Sinnbild unserer künftigen Erhöhung.[5] In ihm ist der Anfang der Vollendung der Menschheit so gemacht, daß das Haupt auch seine Glieder sich ähnlich gestalten

[1] Vgl. Luc. 24, 50—52. Apostelgesch. 1, 9 u. ff. Joh. 6, 62. Eph. 4, 8—10. 1, 20 u. ff. Kol. 1, 18 f. Phil. 2, 9. 1 Tim. 3, 16.

[2] Marc. 13, 32. Matth. 24, 36. 22, 19.

[3] Matth. 26, 39. 19, 16. 17. Luc. 22, 28.

[4] Eph. 1, 22 f. u. 4, 10. Offenb. 17, 14. Hebr. 1, 8. 5, 6. Offenb. 11, 15.

[5] Eph. 2, 5. 6.

wird und er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sein will.[1] Das wird dadurch bewirkt, daß er kraft seiner persönlichen Vollendung nun auch sein irdisches Amt vollendet und zu ewiger Bedeutung und Kraft erhebt.[2]

Anmerkung. Ueber die Art der fortdauernden Gegenwart Christi des Hauptes bei den Seinen sind besonders seit der Reformationszeit viele Controversen gewesen und die lutherischen Dogmatiker huldigten dem religiösen Bedürfniß, nicht nur mit der Gottheit Christi oder dem heiligen Geist, sondern mit der ganzen und vollen Persönlichkeit Christi in unmittelbarer Verbindung zu stehen, während die Reformirten sich mehr von der Besorgniß leiten ließen, die wahre und wirkliche Menschheit Christi möchte durch die lutherische Auffassung ins Doketische verflüchtigt werden. Die Lutheraner wollten dieses ihrerseits nicht (§ 94). Sie suchten aber, auch wenn sie, wie meist geschah, die absolute Allenthalbenheit (Ubiquität) der Menschheit Christi aufgaben, doch die Möglichkeit ihrer, von seinem Willen abhängigen Gegenwart bei den Seinen auf verschiedene Weise anschaulich zu machen, indem sie bald auf die göttliche Allmacht des Logos sich beriefen, die das All wie mit der Hand umspanne und es so der Menschheit Christi nahe bringen könne, bald auf die göttliche Allwissenheit, vor der das Universum wie gegenwärtig steht und an der die Menschheit Christi Theil habe, was aber mehr ein Sichvergegenwärtigen der Welt durch die Kraft der Gottheit, als ein bei der Welt Sichgegenwärtigmachen der Menschheit Christi zu sein scheint. Wenn Andere sagen: Christus sei quoad unionem personalem allgegenwärtig, sofern die Menschheit mit dem allgegenwärtigen Logos geeint sei, so konnten das auch die Reformirten zugeben. Unter den Neueren nimmt Sartorius einen Strahlenleib Christi an, durch den er überall hinreichen oder doch wirken könne. Rocholl, die Real-Präsenz 1875 weist die Ubiquitätslehre oder die Annahme einer absoluten, nicht vom Willen abhängigen, also vielmehr naturnothwendigen Allgegenwart des Gottmenschen ab. Das wäre, meint er, repletive Gegenwart, wodurch dem All der selbständige Bestand abgesprochen, Christus zur eigentlichen Substanz der Welt würde, die Welt-Dinge zu bloßen Accidenzen an dieser Substanz, die ein Rest der platonischen Weltseele wäre.[3] Andererseits will Rocholl doch nicht bloß eine Allgegenwart für die göttliche Seite Christi mit den Reformirten; auch die göttliche Allgegenwart nicht als bloße Assistenz oder Machtbeweisung aus der Ferne denken, ebensowenig mit dem Katholicismus Christi Menschheit für gewöhnlich ins Jenseits versetzen, ausnahmsweise aber durch einen jedesmaligen Wunderact in der Eucharistie präsent denken, und zwar an vielen Orten zugleich (multilocatio). Vielmehr die lutherische Lehre möchte er folgendermaßen entwickelt sehen. Im heiligen Abendmahl sei Darstellung des ohnehin stets in der Kirche gegenwärtigen Christus. Er habe aber eine mehrfache

[1] Röm. 8, 29. Phil. 3, 21. 1 Kor. 15, 22 u. ff. 45—49.

[2] Eph. 2, 6.

[3] Auch Martensen macht auf die pantheistische Gefahr der absoluten Ubiquität aufmerksam. § 177. S. 304.

oder vielgegliederte Gegenwart. Christus habe einmal einen festen Raum, nämlich in sich selbst, denn sein Raum sei seine Substanz. Aber diese sei von solcher Feinheit und Umfassungskraft, daß er mehrfache Realpräsenz außer sich haben könne, jedoch im Werden. Er habe *erstens* im Verhältniß zur Welt eine Gegenwart der Macht, die nicht essentiell, aber virtuell und operativ dem endlichen Kosmos als dem Reich der Natur von außen gegenüber stehe. Diese erste Stufe nennt er sein *Anwohnen*, mechanische Gegenwart, an der auch in sofern Christi Menschheit Theil habe, als zwischen ihr und dem Kosmos eine Beziehung statt hat, wie denn der Kosmos von Anfang an im Menschen gipfele. Es wirke der Logos durch die Menschheit Christi in dem Kosmos als Macht. Aber Christus habe auch zweitens noch eine weitere Gegenwart oder Realpräsenz, *jedoch im Werden*, er dehne sich durch sein fortgehendes geschichtliches Wirken (während er seinen festen Raum in sich selbst behalte), immer weiter aus. Er habe dadurch in der neuen Menschheit als dem „*Heiligthum*" eine dynamische *Einwohnung* oder *Beiwohnung*, die nicht nur operative Assistenz, sondern Adessenz sei und endlich zur Inexistenz werde. — Die *dritte* Form in der vollendeten Gemeinde sei impletives Durchwohnen, so daß er, in welchem die Idealwelt ist, Alles in Allem erfülle, indem er seine Fülle ausbreite in der wirklichen Welt, daher die Kirche seine Fülle heiße. Eph. 1, 23. Der Gottmensch habe seine speciellste Präsenz in der himmlischen Herrlichkeit, d. h. im Kreis der Lebensvollendung oder dem *Allerheiligsten*. Seinem Willen und Wirken sei aber die werdende wachsende Erfüllung der Welt mit sich oder seiner Kraft zu unterstellen.

2. Gewiß hat der Gedanke einer nicht überall bloß gleichartigen, sondern verschiedenartigen Gegenwart Christi eine Zukunft. Die universale Bedeutung und lebendige Wirksamkeit Christi kann dadurch eine Ausgleichung mit der von den Reformirten vertretenen ihre Lineamente bewahrenden und sich nicht ins Unendliche verflüchtigenden Persönlichkeit Christi suchen. Aber um in dieser Frage Genaueres und Feststehendes auszusagen, wäre nicht bloß in metaphysische Fragen von Raum und Zeit tiefer einzugehen, sondern wir müßten auch über das Gebiet der pneumatischen Leiblichkeit mehr wissen, als der Fall ist. An der Realität des Raumes hielten die reformirten Lehrer mehr fest, als die lutherischen, dagegen die Realität der Zeit verschwand ihnen im Prädestinations-Dogma mehr als der lutherischen Lehre. Aber die dogmatische Nüchternheit räth, sich hier zu bescheiden, und ohne aprioriſche Raum- und Zeittheorie bei Demjenigen stehen zu bleiben, was entschieden ein religiöses Interesse hat. Dahin gehört nicht die Omnipraesentia absoluta der Menschheit Christi als eine Naturnothwendigkeit, die aus dem Wesen der Unio folge; es genügt, daß seine Gegenwart seinem Liebeswillen

unterſtellt ſei. Als bedeutend für das chriſtliche Bewußtſein ſind ferner folgende Sätze zu bezeichnen:

1. Chriſtus bleibt auch im Stande der Erhöhung Menſch, die Unio iſt abſolut unauflöslich.

2. Seine Erhöhung iſt aber auch die Vollendung der Unio, ſo daß der Gottmenſch nun vollkommenen Antheil hat an der göttlichen Majeſtät und ſeine Freiheit von den Schranken des Raumes und der Zeit nicht kann gefeſſelt ſein. Sein Liebeswille kann an nichts Phyſiſchem einen unüberwindlichen Widerſtand finden.[1]

3. Er vermag mit der ungetheilten Einheit ſeiner Perſon, d. h. nicht bloß als Logos, ſondern als Gottmenſch bei den Seinen alle Tage bis zum Ende der Welt zu ſein, denn er iſt das lebendig wirkſame Haupt ſeines Leibes,[2] aber er hat nicht nach phyſiſcher Nothwendigkeit eine gleichartige Gegenwart in der Welt, ſeine Gegenwart in ihr iſt ſittlich bedingt durch ihre Empfänglichkeit und reicht um ſo weiter, je mehr die Kirche, ſein Leib, von der Welt ſich angeeignet hat.

Zweite Abtheilung.

Die Verklärung des irdiſchen Amtes Chriſti zum himmliſchen (vgl. § 109, 110).

§ 127. Das Amt Chriſti im Himmel.

Die perſönliche Vollendung Chriſti kommt auch ſeinem Amte zu gut. Seine Ruhe iſt wie die göttliche von höchſter Macht getragene ihres Sieges ſichere Thätigkeit, ſeine perſönliche Verklärung iſt auch Verklärung ſeines dreifachen Amtes, das nun zu ewiger, die Schranken von Raum und Zeit im geſchichtlichen Proceß überwindender Bedeutung erhoben wird. In dieſem Amte, das er als das lebendige Haupt des Reiches Gottes allein verwaltet und behält, hat er im Laufe der Geſchichte ſeine ſich ſtets erneuernde, geiſtige

[1] Jedoch gilt auch in der Erhöhung: „daß die Chriſtusmacht nicht die weltſchöpferiſche, ſondern die weltvollendende iſt.“ Martenſen a. a. O. S. 300.

[2] Matth. 18, 20. Apoſtelgeſch. 9, 4. Kol. 1, 24. Matth. 25, 40. 1 Kor. 11, 3. Eph. 1, 22. 4, 15. Kol. 1, 18. 2, 10. 19.

und unsichtbare Wiederkunft, die aber einst auch sichtbar für uns hervortreten wird, zum Gericht und zur Vollendung seines Reichs.

Anmerkung. Hier kommt die schon oben gemachte Unterscheidung zwischen Nachwirkung und zwischen Fortwirkung Christi erst zu ihrer vollen Bedeutung.[1] Alle großen Männer der Weltgeschichte haben eine Nachwirkung durch ihre, von der Person abgelösten Werke, die nun für sich bewirken, was sie können, ohne daß ihr persönliches Wollen und Wissen noch gegenwärtig mitwirkte oder in Betracht käme. Aber Christus ist ein lebendiges persönliches Fortwirken zuzuschreiben. Er ist gemäß dem innigen Verhältniß zwischen Person und Amt bei ihm (§ 99) von seinem Werke nie und nimmer getrennt, und nur deshalb kann von seinem himmlischen Amte die Rede sein, weil seine Theilnahme, sein Bewußtsein und sein wirksamer Wille seine im Wachsen begriffene Stiftung begleiten. Es ist die Meinung sehr verbreitet, daß nach Schleiermacher Christus nur eine Nachwirkung habe, also nur wie ein Vergangener für uns dastehe. Aber damit stimmt eine Reihe von Stellen bei ihm nicht zusammen, z. B. II. S. 146. 151. 160. 161. 185. Er denkt ihn in fortwährender, mitfühlender Theilnahme mit den Kämpfen der Kirche. So unerläßlich ihm das Wort z. B. der Kirche für die Gemeinschaft mit Christus ist, sofern es oder die Predigt das Wort Christi fortbewegt, so ist ihm doch darin Wirksamkeit Christi vermöge der göttlichen Kraft, die seinem Worte innewohnt, (S. 185) „wobei es vollkommen der Wahrheit gemäß ist, wenn dem Bewußtsein des in der Bekehrung Begriffenen jede menschliche Zwischenwirkung verschwindet und Christus sich ihm ganz in seiner — Thätigkeit unmittelbar vergegenwärtigt." S. 147: Er bleibt vermöge des in seiner eigenthümlichen Würde gegründeten Verhältnisses zu uns der Vertreter des ganzen menschlichen Geschlechts. 149 ff.: Von ihm geht immerwährend aus, was zum Wohlsein der Gemeinde gehört. — Sein leitender Einfluß ist auch jetzt nicht etwa ein nur mittelbarer und abgeleiteter, obwohl er durch das geschriebene Wort vermittelt ist.

1. Die biblische und kirchliche Lehre. So wenig ist das Scheiden Christi aus der Sichtbarkeit das Ende seines Wirkens, daß es vielmehr, weil Vollendung seiner Person, auch Vollendung oder Verklärung seiner lebendigen amtlichen Thätigkeit bringt. Erst in dem vollendeten Herrn und seinem Amt ist das volle Heil gegeben. Vor Pfingsten war der Geist der Wiedergeburt noch nicht da,[2] die „Kraft seiner Auferstehung" ist die absolute Kräftigkeit, gleichsam Ausreifung des in seiner Person fortlebenden Amtes, das er nun fortführt bis zur Ueberwindung aller Feinde.[3] Seine fortwährende und wirksame Theilnahme an seinem Werk ist im N. T. mannigfach ausgesprochen.

[1] Es hat zuerst Liebner auf die Wichtigkeit dieses Unterschiedes bestimmt hingewiesen.

[2] Joh. 7, 39.

[3] Eph. 1, 19 f. 1 Kor. 15, 22—28.

Bei ſeinem Abſchied ſagt er, daß er nach ſeinem Hingang den Vater bitten werde, ihnen ſeinen Geiſt zu ſenden,[1] daß er ihr Gebet in ſeinem Namen bei dem Vater vertreten, ja, daß er, was ſie in ſeinem Namen bitten werden, thun wolle;[2] daß er denen, die ſein Wort bewahren und ihn lieben, mit dem Vater und dem Geiſt ſich offenbaren werde.[3] Die Gläubigen treten, allerdings durch Wort und Geiſt vermittelt, in eine lebendige Gemeinſchaft nicht bloß mit ſeiner Kirche, ſondern zugleich mit ihm als dem Haupte ſeines Leibes, als dem Gemahl der Kirche, die er heiligt durch das Wort und die Taufe, die er nährt, pflegt und mit ſeinen Kräften erfüllt.[4] Seine Theilnahme erſtreckt ſich auch auf die Einzelnen, nicht bloß auf das Ganze, er iſt für ſie Fürſprecher, Paraklet.[5] Er verleiht den Gläubigen die Sündenvergebung.[6] In der Verfolgung der Seinen fühlt er ſich verfolgt, die Liebesbeweiſungen der Samariterliebe ſieht er als eine ſich erwieſene Liebe an.[7] Die Gemeinſchaft, die er mit den Seinigen halten will, iſt eine lebendige und innige, ſo daß Paulus ſagen kann: Nun lebe nicht ich, ſondern Chriſtus lebet in mir. Ja der ganze Chriſtenſtand iſt als ein Sein und Wohnen Chriſti in den Gläubigen bezeichnet.[8] Die *Kirchenlehre* ſtimmt hiermit genau überein.

C. A. 17. Heidelb. Kat. Fr. 42—50. Art. Sm. 312. Apol. 74 u. ff. 90 u. ff. F. C. 782. 83.

2. Das einheitliche Amt Chriſti im Himmel bethätigt ſich aber auch als vollendetes in mehrfacher Weiſe. Einmal in ſeiner *königlichen* Gewalt. Die Dogmatik unterſcheidet das Regnum potentiae, das ſich auf das Univerſum, auf die nicht chriſtliche Welt bezieht, von dem Regnum gratiae und gloriae. Die lutheriſche Dogmatik legt auf das Regnum potentiae mehr Gewicht, als die reformirte, die mehr die Lehre von Regnum gratiae ausbildet, das Regnum potentiae aber als das dem Regnum gratiae dienende Regiment des Vaters denkt. Das Reich der

[1] Joh. 14, 26. 15, 26. 16, 7.
[2] Joh. 16, 23. Vgl. 16, 7. 14, 13.
[3] Joh. 14, 21, 23.
[4] Eph. 5, 23. 25 f. 29. 1, 23.
[5] Röm. 8, 34. Joh. 14, 16. 1 Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25. 9, 24.
[6] Kol. 3, 13.
[7] Apoſtelgeſch. 9, 4. Matth. 25, 35—45. 18, 5.
[8] Gal. 2, 20. Joh. 17, 21.

Gnade umfaßt die irdiſche Weltzeit oder die Gnadenzeit. Sein Object ſind die Gläubigen und die zum Glauben berufene Menſchheit. Das Regnum gloriae endlich umfaßt die ſeligen Gläubigen im Himmel, iſt aber vor der Auferſtehung und dem Gericht nicht vollendet, daher wir erſt in der Eschatologie davon reden werden. Darin ſind die Evangeliſchen eins: die diesſeitige und die jenſeitige Gemeinde ſind für Chriſtus, den erhöhten König Eine Gemeinde, die er regiert, bis mit ſeiner Wiederkunft das Reich der Herrlichkeit erſcheint. In der irdiſchen Weltzeit offenbart ſich Chriſti königliche Macht noch nicht vollſtändig, ſie bricht erſt am Ende der Welt hervor, aber doch müſſen, darin iſt Einſtimmung, ſchon jetzt alle Weltkräfte ſeinem Werk dienſtbar ſein, gemäß der Zuſammenordnung der Fürſehung und des Evangeliums, damit die Welt Kirche werde, die Chriſtus als himmliſches Haupt regiert und zum Ziele führt. Aber es iſt von Wichtigkeit, den Unterſchied des Regnum gratiae von dem Regnum potentiae nicht zu verwiſchen. Wir leben im Glauben, nicht im Schauen, damit für die freie ſittliche Entſcheidung voller Raum bleibe, daher hängt auch von dieſer Unterſcheidung ab, wieweit man den geiſtigen, ethiſchen Charakter des Reiches Chriſti feſthält oder nicht, und welche Mittel zum Wachsthum des Reiches Chriſti als zuläſſig angeſehen werden. Zwar iſt Chriſti Reich nicht bloß ein Reich der Lehre oder der Idee: Chriſtus iſt nicht bloß die Wahrheit, ſondern auch das Leben und ſeine Wirkſamkeit trägt die Palingeneſie der Welt, auch der Natur in ihrem Schooß. Aber vermittelt durch ſeine geiſtige Wirkung. Nicht auf dem Wege des Zwangs oder der phyſiſchen Gewalt, oder des ſinnlichen Schauens ſeiner Macht kann die Wiedergeburt der Welt vor ſich gehen. Da das Ethiſche nach ſeinem Begriff in Gott die Macht iſt über die Allmacht, im Gottmenſchen aber abſolute Wirklichkeit hat, ſo hat er allerdings auch an der göttlichen Allmacht Theil und zwar als Haupt noch in gar anderer Weiſe als die Gläubigen.[1] Aber er braucht ſeine Macht für ethiſche Zwecke; ſie hat auch an dieſen die Norm ihres Gebrauches. So führt er als König der Könige die außerchriſtliche Welt der Erlöſung zu. Wie der Zerfall der Welt vor Chriſtus nicht bloß Vorbote, ſondern auch Wirkung der nahenden Fleiſchwerdung des Logos war, ſo übt er fortwährend in der Weltgeſchichte ein Weltgericht, aber um alle

[1] 1 Kor. 3, 22. 2 Tim. 2, 12. Röm. 5, 17.

Nationen und Menschen seinem Reich zuzuführen. Was die Kirche in Sonderheit anlangt, so schützt und erhält er sie. Wie er in königlicher Machtvollkommenheit heilige Ordnungen für sie gegründet hat (§ 110), so erhält er diese, besonders Wort und Sacrament, damit durch sie seine Erscheinung für die Menschheit verewigt, stets gegenwärtig bleibe und die Späteren nicht verkürzt seien gegen die Zeitgenossen. Vor allem aber sendet er als der König den heiligen Geist in die Herzen.

3. Christus ist aber auch ewig und in vollendeter Weise Verwalter des prophetischen Amtes, in Kraft seines Königthums. Durch alle Verwirrung der Zeiten, durch alle Vergeßlichkeit und Zweifelsucht der Menschen hindurch, erhält er unverrückt und treu sein Bild und darin sich selbst im Gedächtniß der Christenheit. Sein prophetisches Amt, dessen Zweck seine Selbstdarstellung für den Geist ist, hat als himmlisches einen Vorzug vor seinem irdischen, weil es nicht mehr auf Judäa beschränkt, Raum und Zeit, die Unterschiede der Nationen und Sprachen überwindet. Dazu kommt ein Vorzug auch inhaltlicher Art. Auf Erden konnte seine Erhöhung noch nicht als Factum Inhalt seiner Verkündigung sein. Endlich aber vollendet sich nach seiner Erhöhung — wenngleich jetzt sein Wort in den Mund der Jünger gegeben ward — seine Selbstdarstellung durch die Wirksamkeit des erleuchtenden, ihn verklärenden heiligen Geistes. Dieser von ihm ausgehend, begleitet die Eindrücke des Wortes von ihm, sammelt sie wie in einem Brennpunkt, um sein Bild vor dem geistigen Auge des Menschen aufsteigen zu lassen und Christum im Herzen zu verklären. Wiederum, indem Christus die gläubig gewordene Menschheit durch den heiligen Geist fort und fort dazu verwendet, als Organ seines prophetischen Amtes von ihm Zeugniß zu geben, so hört nicht bloß Palästina, sondern der Erdkreis bis in die fernsten Generationen das Evangelium.[1]

4. Endlich dadurch, daß er auch im Himmel sein hohepriesterliches Amt fortführt, wieder in Kraft seiner Erhöhung oder Majestät, macht er sein irdisches Werk und besonders sein Opfer wirksam und führt es ein in die Gemüther der Menschen. Es ist ihm nicht genug, daß er die Menschheit versöhnt hat, so daß Gott um seinetwillen in seinem Herzen ihr vergeben, die Schuld erlassen und die

[1] Matth. 28, 18 f. 24, 14. Marc. 16, 15 ff.

Möglichkeit der Gemeinschaft mit ihm wieder eröffnet hat. Christus mit liebender Theilnahme seine Kirche begleitend, will zur rechten Zeit das Heil auch den einzelnen concreten Personen, wie sie werden im Laufe der Generationen, zugetheilt und zugewendet wissen. Zu dem Ende läßt er für sie seine kräftige Mittlerschaft bei dem Vater eintreten, weßhalb auch diese seine fortgehende Vertretung, ja unsre Rechtfertigung mit seiner Auferstehung und Erhöhung, mit dem Sitzen zur Rechten des Vaters zusammengenommen wird.[1] Die Dogmatik schreibt ihm daher die Intercessio bei dem Vater zu,[2] woran sich für die, an welchen seine Stellvertretung sich wirksam erwies, die Benedictio sacerdotalis anschließt. Sein Hohepriesterthum im Himmel ist die ewige lebendige Gegenwart derselben priesterlichen Liebe, deren zeitliche Offenbarung sein irdisches Werk war. Dieses zeitliche Werk ist in seiner fortlebenden Liebe geewigt und durch sein himmlisches Königthum zu unvergänglicher Kraft gebracht.[3] In der Fürsprache des erhöhten Gottmenschen kann nicht Unsicherheit des Erfolges liegen, sie braucht auch nicht in Worten zu bestehen, noch kann durch sie geleugnet werden wollen, daß sein gottmenschlicher Wille, in vollkommener Einheit mit dem göttlichen, auch der göttlichen Kraft theilhaftig sei. Da wäre die Vollendung des königlichen Amtes durch die Fortdauer des priesterlichen ausgeschlossen, oder umgekehrt wäre in dem königlichen kein Raum mehr für ein priesterliches Thun. Vielmehr liegt in seiner fortgehenden Fürsprache, daß er als Gottmensch den göttlichen Erlösungswillen stetig zu seinem eigenen macht, daß seine Theilnahme die Geschichte des Reiches Gottes begleitet und daß er, was den Seinen widerfährt, als sich geschehend ansieht.[4] Es liegt ferner in der Verbindung des priesterlichen Sinnes mit seinem Königthum die ewige Geistigkeit seiner Macht, der aller Zwang fremd ist, indem sie zwar anlockt, zieht und nachgeht, aber den Unglauben möglich läßt. Es liegt darin mit Einem Wort die unversiegliche Lebendigkeit seiner reinen Theilnahme an uns. Die heilige Seele all seines Thuns ist der Geist seiner lebenzeugenden Stellvertretung, womit er uns auf dem Herzen trägt. Für die noch ungläubige Welt hängt damit die Barmherzigkeit

[1] Röm. 4, 25. 8, 34.
[2] Hebr. 8, 1. 2 Joh. 14, 13—16.
[3] Röm. 8, 34. 1 Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25. 9, 14. 24. Vgl. Apol. 74. 90.
[4] Apostelgesch. 9, 4.

und Langmuth zusammen, die nicht zur äußeren Erscheinung seiner Herrlichkeit und richtenden Macht drängt, sondern in Geduld um die Seelen wirbt und vor allem es auf die innere Krisis, ja auf die Herbeiführung der guten Entscheidung anlegt.

Die große und selbständige Bedeutung des himmlischen Hohepriesterthums Christi, seiner Vertretung bei dem Vater und seiner Benedictio, wird aber besonders anschaulich durch die Erwägung, daß der Uebergang des von Christus erworbenen Segens oder Verdienstes auf die unerlöste Welt, und dessen Zuertheilung oder Anwendung auf die Einzelnen in richtiger Weise nur dadurch geschieht, daß sie in seine persönliche Gemeinschaft aufgenommen werden, was nicht durch eine andere Macht als die seinige geschehen kann und darf. An diesem Punkt nämlich sind große und folgenreiche Irrthümer möglich.

Die biblische und evangelische Auffassung hält die Mitte zwischen zwei schädlichen Extremen, dem einer falschen Objectivität und dem eines ebenso einseitigen Subjectivismus. Beide verkennen das himmlische Priesterthum Christi und dessen Nothwendigkeit. Indem sie aber bestenfalls nur bei dem irdischen Priesterthum stehen bleiben, fassen sie dieses unwahr mechanisch oder unlebendig auf, und suchen dann willkürliche Surrogate für das, was nur das himmlische Hohepriesterthum leistet. Der falsche Objectivismus kann eine doppelte Gestalt annehmen. Man kann Christi Versöhnungswerk rein äußerlich als Bezahlung einer Schuldsumme für die Menschheit denken und dann folgerichtig zur Besitzergreifung von der Gnade den Schluß für genügend erachten, daß, was für das ganze Geschlecht bezahlt ist, jedem Gliede desselben von selber und von Rechts wegen zu gut kommen müsse, worin eine Herabsetzung des ethischen Charakters des Heilsprocesses und eine Verkennung der Gnade läge, als genügte eine rein intellectuelle Aneignung an Stelle der persönlich religiösen. Dieser Irrthum ist für uns schon dadurch ausgeschlossen, daß wir Christi Werk auf ein Mitgefühl eine συμπάθεια gründen mußten, die es auch in Liebe auf Hereinziehen des Menschen in einen lebendigen, die Gemeinschaft des Erlösers suchenden Proceß, also auch auf das Gefühl unserer Unwürdigkeit abgesehen hat, dasselbe entzünden und zur Kraft und Wahrheit bringen will, wodurch der Wohlthat Christi gegenüber dankbare Gegenliebe ent-

stehen muß. — Die katholische Kirche andererseits meint: daß, nachdem Christus den Schatz seines Verdienstes erworben habe, die von ihm eingesetzte Kirche, d. h. das Priesterthum in ihr die Vollmacht habe, dies sein Verdienst an die Einzelnen zu vertheilen, was namentlich durch die Messe als ein stets sich wiederholendes Opfer geschehe. Hier ist das Bedürfniß eines fortgehenden Hohenpriesterthums anerkannt, aber dasselbe sucht sich durch Wiederholung des Opfers Christi, das der Priester bewirke, zu befriedigen, womit dem historischen Opfer Christi die innere, ewige, allgenügende Bedeutung abgesprochen, für die Gegenwart Christus dem Priester gegenüber passiv gedacht wird. Dazu kommt, keinem Menschen ist die Macht gegeben, die Versöhnung Jemand zu eigen zu machen, sondern nur darzubieten.

Ebensowenig aber genügt eine nur subjective Thätigkeit des menschlichen Glaubens, eine subjective Vergegenwärtigung Christi und seines vergangenen Leidens. Vielmehr, damit die Sache lebendig und wahr gedacht sei, ist Christi unversiegliche Liebe, die Quelle seiner fortgehenden That dazu zu nehmen.

5. Von dieser noch jetzt lebendigen hohenpriesterlichen Liebe reißen beide Ansichten, die falsch objective und subjective, das irdische Thun und Leiden Christi los, lassen diese Liebe nur in der Vergangenheit gewirkt haben, und ebenso nehmen beide nur eine Nachwirkung Christi an, sei es durch die Kirche oder durch subjective Vergegenwärtigung vermittelt, während zur Aneignung eines jeden neuen Gliedes an dem σῶμα Χριστοῦ eine That und ein Liebesblick, ein Fortwirken des lebendigen himmlischen Erlösers, also auch seine reale wirksame Gegenwart gehört. Es ist für denjenigen, der seiner Versöhnung persönlich gewiß und des göttlichen Friedens theilhaft werden will, Bedürfniß zu wissen, daß die Gedanken stellvertretender Liebe und die wirksame Fürbitte Christi auf ihn nicht bloß in abstracto sich beziehen, sofern sie auf die Menschheit als Einheit gerichtet sind, sondern auch auf ihn in seiner concreten Gegenwart. Denn trotz des Universalismus des christlichen Heils hat die Erwählung, der Unterschied des Früher und Später der wirksamen Berufung eine Stelle, durch welche erst den Einzelnen der wirkliche Antheil an dem Gut der Gnade vermittelt wird. Die wirksame Berufung aber geschieht auf Grund der dem Einzelnen

geltenden Intercession Christi. Die Allgemeinheit der Gnade ist die reale Möglichkeit unseres Bewußtseins der Versöhnung, schließt aber noch nicht die gegenwärtige Liebesgemeinschaft Christi mit der einzelnen Person ein. Christi himmlisches Priesterthum nun fordert, nachdem die Gnade im Wort genaht ist, den Glauben, daß das lebendige Haupt sich auch um die Einzelnen, damit sie seine Glieder werden, kümmert, und gewährt dem versöhnungsbedürftigen Herzen die Gewißheit, daß die Fürbitte Christi bei dem Vater auch ihm gelte, daß Christus seine Stellvertretung als eine auch auf ihn in der Gegenwart sich beziehende wolle und daß der Blick seiner Liebe auch auf ihm ruhe. Damit wird sein uns, diese Einzelnen meinender Versöhnungswille zum festen objectiven Fundament unserer Heilszuversicht, nicht aber nur eine That unsrerseits, sei auch diese That schon Glaube.[1] Christus wendet also selber den Segen seines Werkes auf die einander folgenden Geschlechter der Menschen und ihrer Individuen an. Er ist nicht abgeschlossen von dieser unserer Welt und in der Ferne bleibend, sondern zu seiner in der Zeit wallenden Kirche bleibt er ohne Unterlaß in einem thätigen Verhältniß, in jeden Moment der Zeit eingreifend. Seine Liebe und seine That erneut, verjüngt sich zeitlich für jeden Einzelnen, denn wir versöhnungsbedürftigen Menschen leben in der Zeit. Als der gute Hirte ruft er jedes seiner Schafe mit Namen.[2] Dasselbe Herz schlägt für uns im Himmel wie am Kreuz. Sein irdisches Opfer ist zwar nur einmal geschehen, aber einmal für immer, denn hervorgegangen aus seinem ewigen Geist[3] ist es Offenbarung einer unsterblichen Liebe, die ihre Lebendigkeit beweist, indem sie fort und fort sein irdisches Werk zur Anwendung bringt. So wirkt er aus seiner Ewigkeit heraus, geschichtlich lebend mit seiner Gemeinde auf Erden.[4] Der sinnliche Mißverstand macht hieraus eine tägliche unblutige Wiederholung seines hoheprieſterlichen Opfers durch den Priester und fällt damit in die *στοιχεῖα τοῦ*

[1] Mit der H. Schr. einig sagt auch Schleiermacher, christl. Glaube 2, 146: „Christus erscheint für uns bei dem Vater, um unsere Gemeinschaft mit ihm anzuknüpfen und unser Gebet zu unterstützen." s. o. S. 677.

[2] Joh. 10, 3.

[3] Hebr. 9, 14.

[4] Apostelgesch. 9, 4. Auch hier also eine Einigung von Transscendenz und Immanenz.

κόσμον, in eine Religion mit menschlichen Mittlern zurück. Die evangelische Kirche dagegen hat auf biblischem Grunde auch hier einen weit größeren Reichthum, nämlich das ewig neue und sich ewig verjüngende Priesterthum Christi selbst. Ihre Lehre gewährt dem Bedürfniß des Sünders die Befriedigung, sich von Christi gegenwärtiger Liebe selber umfangen und in sein Herz eingeschlossen zu wissen.

6. Weil Christi himmlisches Amt vollkommene und wirksame Fortdauer hat, so ist Christus der alleinige Mittler für seine Kirche und theilt weder mit Anderen seine Würde, noch läßt er eine ihn ersetzende Stellvertretung für sich zu, als wäre er in müßiger Ruhe gleichsam zu bloßer Potenz herabgesetzt. Vielmehr alle Thätigkeit in seinem Reich muß geschehen in seinem Namen, d. h. nicht bloß in seiner Vollmacht, sondern in stets lebendiger Rückbeziehung auf ihn und sein fortgehendes Wirken, damit seine Gemeinde nur sein Organ sei, wodurch Er seine Fürsorge als Erlöser fortsetzt. Darum enthält die wahre Lehre von Christi fortdauerndem dreifachem Amt einmal das leitende Prinzip für die drei Grundfunctionen der Kirche, für die Lehrordnung, für die Cultusordnung, für die Verfassungs- und Verwaltungsordnung derselben. Diese drei sind auf sein himmlisches Amt zu basiren.[1] Sodann enthält dieses ein Correctiv für eine Reihe von Irrthümern, die immer wieder die Kirche verstören können. — Erstens für das hoheprieſterliche Amt, wie bereits gezeigt, duldet Christus kein mittlerisches Priesterthum in der Kirche, weder neben noch statt des seinigen, er darf weder durch die empirische, noch die ideale Gemeinde der Heiligen, noch durch einen heiligen Stand, der sich zwischen die Gemeinde und ihn drängte, in den Hintergrund gestellt werden. Solche Stellvertretung verschlösse den unmittelbaren Zugang zu ihm, den er offen halten will, und ist freiheitsfeindlich, während Christi hoheprieſterliche Stellvertretung productiv ist zur Hervorbildung der eigenen freien Persönlichkeit, und Abbilder seiner, auch seines priesterlichen Sinnes schafft. Denn das ganze Leben des Christen soll im Namen Jesu, auf Grund seines Opfer- und Priesterthums ein gottesdienstliches priesterliches Leben sein,[2] in Fürbitte und Liebes-

[1] S. u. § 136. 142. 146. 147.

[2] Röm. 12, 1.

thätigkeit, erfüllt von der stellvertretenden Gesinnung, die an Christi Stellvertretung sich entzündet hat.

Für das königliche Amt ist hiermit verwehrt, daß Christus einen Stellvertreter auf Erden habe, sei es einen Einzelnen, sei es eine Hierarchie. Nicht minder ist hierdurch ein kirchlicher Ochlokratismus ausgeschlossen, der über christliche Wahrheiten nach Majoritäten abstimmen und entscheiden will. Das Alles ist Leugnung der absoluten Souveränität Christi des Königs.[1] Dieses alleinige Königthum Christi ist einmal das wahre Fundament der Einheit der Kirche, — denn diese ist zureichend da, wo und soweit Alle sich seiner Stiftung, seinem Willen, wie er in Wort und Sacrament ausgeprägt ist, unterwerfen. — Nicht minder das wahre Fundament der Freiheit der Kirche, z. B. dem Staat gegenüber, der über ihr Prinzip nicht zu verfügen hat; aber auch der Freiheit der Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft; ferner der Diener der Kirche gegenüber der Gemeinde und umgekehrt.

Ebenso duldet Christus kein mittlerisches Prophetenthum in der Kirche neben oder statt des seinigen, das wäre Pseudoprophetie, trete es nun auf in Form der Infallibilität einer Person oder eines Standes, in Form einer von Christi Norm unabhängigen Tradition, oder in Form einer öffentlichen Meinung, deren höchste Autorität die allgemeine Menschenvernunft sei. Der Subjectivismus des Rationalismus und das falsche Kirchenthum sind darin wesentlich eins, daß sie Producte bloß menschlicher Vernunft mit göttlicher Autorität bekleiden und so Menschliches an die Stelle des Göttlichen setzen.[2] Das alles ist menschliche Anmaßung einer gottähnlichen und doch von Christus losgerissenen Autorität. Aberglaube und Unglaube sind darin eins, in der bloßen Creatur, statt in Gott und Christus centriren zu wollen. Dagegen ist in dem fortgehenden Wirken von Christi prophetischem Amt das vollkommene Princip der Weisheit so gegeben, daß es einer Vervollständigung weder fähig noch bedürftig ist.[3] Das in Christus beschlossene Princip legt sich in seinen lebendigen Gliedern nach seiner unendlichen Fruchtbarkeit

[1] Die Idee der alleinigen Souveränität Christi ist besonders von der schottischen Kirche ausgebildet.

[2] Papismus merus Enthusiasmus Art. Sm. S. 332.

[3] § 111.

auseinander, und wer an den Reden seiner Weisheit bleibt, hat den unerschöpflichen Quell, der alle Lebensgebiete mit der Weisheit von oben tränkt.[1] An ihm hat die Wissenschaft erst ihren schlechthin würdigen Gegenstand für die Erkenntniß gefunden, Gott in seiner vollkommenen persönlichen Offenbarung, die als die Sonne des Universums alle Gebiete zu durchleuchten die Kraft wie die Aufgabe hat.

7. Aus dem Bisherigen erhellt die Wichtigkeit des Fortwirkens des erhöhten Erlösers und der Unmittelbarkeit eines lebendigen Wechselverhältnisses zwischen Christus und den Gläubigen. Damit ist auch eine directe religiöse Beziehung zu ihm, als Charakter der christlichen Frömmigkeit oder die Anbetung Christi gegeben, die schon das Vorbild der Urgemeinde für sich hat.[2] Die christliche Anbetung Gottes schließt als ihr Object auch Gottes absolute Offenbarung und Gegenwart in dem persönlichen Gottmenschen ein, so daß Gott auch in Christo anzubeten ist als der geweihten, persönlichen Stätte seiner vollkommenen Gegenwart.[3] Seine vollendete Menschheit ist so sehr das adäquate Organ der in ihr gegenwärtigen Gottheit, und so sehr ist Gott nur in ihr ganz offenbar, daß die Anbetung der Gottheit, wie sie erst durch die Menschheit und in ihr offenbar ist, nicht losgerissen von der Menschheit Christi gedacht werden kann, mit welcher Gott auf einzige Weise unauflöslich verbunden ist.[4]

Anmerkung. Seit Christi Erhöhung ist allerdings seine himmlische historische Erscheinung für uns verschwunden. Dadurch drohte eine Collision mit dem nachgewiesenen untilgbaren Bedürfniß des christlichen Gemüthes, mit Christus in realer, persönlich vermittelter Liebesgemeinschaft zu stehen. Wäre nun für uns

[1] Joh. 8, 32.

[2] Apostelgesch. 2, 21. 7, 59. 9, 14. Röm. 10, 13. 1 Kor. 1, 2. Phil. 2, 10 ff. Joh. 5, 23 u. ff.

[3] S. o. § 103, 5.

[4] Vgl. Rothe Pred. 2, 167: „Erst in Christo hat sich uns Gott unverhüllt gezeigt und nur in Christo. In ihm ist er Mensch geworden. In Christo schauen wir Gott als wirklich unmittelbar an. (Joh. 14, 9.) Nicht nur während seines irdischen Wandels, auch jetzt noch leuchtet uns sein Bild mit dem Ausdruck unverkennbarer Wahrheit an." „Alle thätige Wirksamkeit und Gegenwart des Geistes, auch des göttlichen, läßt sich nur in dem Stoffe erkennen, (und also auch geistig erfassen,) den sie zum Spiegel ihrer Selbst macht." Vgl. 2 Kor. 4, 5. 6. Ebendaher beharrt auch Rothe in den oben genannten Predigten auf der Anbetung und Anrufung Christi.

lein sicherer, in die Sinnenwelt fallender historischer Zusammenhang mehr mit ihm, wirkte also Christus durch seinen Geist rein innerlich und wäre unser Verkehr mit ihm in keiner Weise geschichtlich und sinnlich vermittelt, so würde die Frömmigkeit einen schwärmerischen ekstatischen Charakter annehmen müssen, so würde für sie unwillkürlich aus Christus nur der Christusgeist, der in das allgemeine göttliche Wesen sich verflüchtigte, Christi irdisches Amt aber würde für das Bewußtsein erbleichen. Daher ist noch die Erkenntniß von Wichtigkeit, daß Christi himmlisches Amt statt sein irdisches zu verflüchtigen, vielmehr dafür sorgt, daß es zu ewiger Gegenwart und zu bleibender Erinnerung gebracht, sein ewiger Gehalt aufbewahrt und fruchtbar gemacht werde. Darum hat Christus bleibende Stiftungen hinterlassen, die uns mit ihm in historischen Contact auch durch sinnliche Medien bringen. Sein Wort, die heilige Taufe und das heilige Abendmahl bekunden uns diesen historischen Zusammenhang der Kirche aller Zeiten mit ihm, denn sie sind dieselben, wie er sie gegeben hat. Darum sagen schon die Briefe des Ignatius: die Evangelien seien die σὰρξ Χριστοῦ. An jenen Medien hat er, seit er unsichtbar ist, den Ersatz für das Wesentliche in der geschichtlichen Erscheinungsseite oder Weltwirklichkeit seiner Person oder seines Amtes. Diese drei in ihrer unpersönlichen Form und Erscheinung sind die von ihm gegebenen und erhaltenen Mittel, um mit dem persönlichen historischen nun erhöhten Herrn uns in Gemeinschaft zu bringen und darin zu erhalten, bis daß er wieder kommt. Sie trennen, richtig gebraucht, nicht von ihm als falsche Stellvertreter, wie menschliche Personen es müßten, sondern sie ziehen zu seiner Person und er wirkt durch sie. Darum ist ihr vermittelndes Wirken kein Widerspruch mit der Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen ihm und uns; sie vermitteln vielmehr die Unmittelbarkeit des Verhältnisses nicht bloß Christi zu uns, sondern auch unser zu ihm. Er will vom Glauben aufgefaßt sein als der in jenen unpersönlichen Medien vorhandene persönliche Kern, als der gegenwärtige Inhalt in ihnen, der durch sie, wie einst durch seine leibliche Erscheinung sich selber fort und fort geschichtlich nahe bringt und darbietet.

Uebergang zur Lehre von der Kirche.

§ 128.

Was in Christus objectiv gegeben ist, das ist zur Aneignung durch die Menschheit, die Menschheit aber ist durch diese Aneignung Kirche oder Gemeinschaft des Glaubens zu werden bestimmt. Die Kirche als der Mittelpunkt des Reiches Gottes ist der Endzweck, den Christus für seine Thätigkeit setzt. Die Lehre von ihr zerfällt in drei Abschnitte.

Erstens. Die Entstehung der Kirche durch die Heilsaneignung oder die Wiedergeburt aus dem Geist, den Christus sendet.

Zweitens. Ihr Bestehen und Wachsen durch Christi fortgehendes Amt, dem die Gnadenmittel als die specifische Vermittlung seiner Gnade dienen.

Drittens. Die Vollendung der Kirche.

1. Es ist dem Typus evangelischer Lehre gemäß, an die Lehre von Christi Person nicht zunächst die Lehre von der Kirche, sondern von dem Glauben, also die Lehre von der subjectiven Aneignung des Heils, durch welche die Kirche wird, anzuschließen. Dagegen kann man nun scheinbar den Grundsatz geltend machen, daß das Ganze vor dem Theil sei, sodann aber die Thatsache, daß doch Glaube nicht entsteht ohne Wort und Sacrament, die nicht da sind ohne Kirche. — Diese Einwürfe verlangen besonders in unserer Zeit aufmerksame Prüfung. Denn auf der einen Seite hört man Klagen über Zurückstellung der persönlichen Gläubigkeit und Glaubensgewißheit und über Voranstellung der Kirche; auf der andern über ein Sichvordrängen der Subjectivität vor die Kirche. Hat Christus mit der Kirche nur eine anstaltliche Ordnung gewollt, für welche die Personen (wenigstens ihre sittlich-religiöse Beschaffenheit) gleichgültig sind, nicht aber einen Organismus aus lebendigen Personen, so läge nichts näher als mit solcher unpersönlichen anstaltlichen Ordnung, die Christus kraft seiner Königlichen Gewalt gestiftet habe, auch schon vor dem Pfingstfest, also zur Zeit, wo nach Johannes heiliger Geist und geistgeborner Glaube noch nicht da war,[1] die Kirche gegründet zu denken. Allein fehlte der Gemeinschaft, die Christus gestiftet, der heilige glaubenstiftende Geist, so wäre, was er gestiftet, wenigstens nicht die Kirche, die ja ohne gläubige Menschen noch nicht ist, wie viele heilige Dinge oder Anstalten auch da sein möchten. Jenes aristotelische Wort ist dem Gebiet der Natur und ihrer Organismen entnommen und hat da sein eigentliches Geltungsgebiet, dagegen ein nur beschränktes im Reich der Geschichte. So richtig ferner innerhalb der bestehenden Kirche es ist, daß die Kirche dem entstehenden Glauben vorangeht, so muß es sich uns doch wissenschaftlich zunächst um die Erkenntniß der Entstehung der Kirche handeln. Was aber diese angeht, so bleibt, da weder die alttestamentliche Gemeinde

[1] Joh. 7, 39.

noch Christus für sich allein schon Kirche war, sondern, da er erst durch Sammlung von Gläubigen die Kirche stiftete, nichts übrig, als erst mit dem wahren, d. h. des Heiles theilhaftigen Glauben die Kirche gestiftet zu setzen. Nur das ließe sich sagen: sofern Christus das Haupt der Kirche ist und zu ihr als ihr universales Princip gehört, so sei in ihm potenziell schon Kirche vorhanden gewesen. Aber Kirche, sei es als eine Gemeinschaft von Menschen oder als Anstalt für ihre Ordnung, wäre mit Christi Person für sich doch noch nicht gegeben. Es ist aber endlich nicht einmal zulässig, selbst wenn man absähe von dem Entstehen der Kirche und nur bei ihrem Bestand stehen bliebe, aus ihr als der zureichenden Ursache darum den Glauben abzuleiten, weil sie Wort und Sacrament in sich trage, welche mit dem heiligen Geist verbunden wirken. Denn zwar pflanzt sie diese Stiftungen fort, aber doch nur so lange, als noch der Glaube in ihr nicht erloschen ist, der also stets die bleibende Voraussetzung auch der bestehenden Kirche zu sein beanspruchen darf. Dazu kommt, der Glaube der Gläubigen wird durch Wort und Sacrament zwar gebildet, aber diese beiden sind nicht Kirche, sondern, wie so eben (§ 127) gezeigt, Fortsetzung des Amtes Christi. — Es ist auch von hoher Bedeutung, den evangelischen Typus an dieser Stelle festzuhalten, weil nur durch die unmittelbare Anknüpfung der Lehre vom Glauben an die Person Christi oder, was wesentlich dasselbe, an die Stiftungen, die seines Amtes Fortsetzungen sind, die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Gott und Christus gesichert werden kann, während, wo statt dessen die Kirche dem Glauben vorangestellt wird, die nothwendige Folge immer eine falsche Abhängigkeit des Subjects von ihr und eine falsche Selbständigkeit der Kirche Christus gegenüber die Folge sein wird. Das christliche Leben pflanzt sich nicht wie ein Fluidum oder wie ein physisches Erbe nach dem Gesetz der Natur fort. Christiani non nascuntur sed fiunt renascendo. Das Christenthum entsteht noch jetzt in den Gläubigen ebenso ursprünglich, wie in den Aposteln durch Christi fortgesetzte Thätigkeit, der den heiligen Geist sendet, damit er durch die Stiftungen Christi, durch Wort und Sacrament wirke, nimmer hat die Kirche glaubenstiftende, wiedergebärende Macht. Nie und nimmer tritt der heilige Geist in Passivität zurück

hinter die handelnde, wirkende Kirche, oder wird gar ersetzt durch Wort und Sacramente.[1]

2. Aber allerdings wäre auch die Meinung verwerflich, daß die Kirche nur dem subjectiven Willen gläubiger Menschen ihre Entstehung verdanke, da wäre Christus nur mittelbar Stifter der Kirche, ja, da läge nahe, ihre Entstehung aus dem Belieben der Subjecte, aus einer Uebereinkunft derselben abzuleiten. Es muß doch dabei bleiben, daß der Weltzweck, darauf Gott sein Absehen hat und dessen Verwirklichung Christi Werk ist, nicht mit der Entstehung von gläubigen Monaden, seien es deren noch so viele, abschließt, so daß alles Weitere der Freiheit der Subjecte oder dem Zufall überlassen bliebe. Da würde durch das Christenthum die Zerstreuung der Menschheit nicht zur Einheit zurückgeführt, vielmehr durch solche vom Gemeinschaftsgeist nicht gebundene Freiheit die dauernde Zerstreuung legitimirt, was freilich schon mit dem ethischen Geiste des Christenthums im Widerspruch wäre. Denn die Liebe ist nicht zufällig, sondern, nach innerer Nothwendigkeit, Gemeinschaft bildend.

3. So ergibt sich als das Richtige, worin das Recht der gläubigen Personen und das der Gemeinschaft oder Kirche zur Anerkennung kommt, dieses: Die Gläubigen und die Gemeinschaft stehen in unbedingter Abhängigkeit von Christus. Die Kirche geht zwar empirisch dem Glauben nicht voran, vielmehr sind die Gläubigen die constituirenden Factoren der empirischen Kirche, die ja ohne Gläubige überall nicht vorhanden wäre. Aber andererseits hat die Kirche, auch bevor sie in empirischer Wirklichkeit dasteht, eine Präexistenz in dem göttlichen Rathschluß, der im Bewußtsein und Willen Christi, welcher den heiligen Geist sendet, zur realen historischen Potenz der Kirche wird. Diese tritt zwar erst, wenn Gläubige als das Material oder als die lebendigen Bausteine vorhanden sind und nicht ohne ihre Vermittelung in Wirklichkeit. Aber wie in Christi Willen von Anfang es auf Kirche abgesehen war, so ist der Glaube, der durch Christi Person und Werk gestiftet worden, nur dadurch ganzer christlicher Glaube, daß er Christi Willen als ein lebendiger Spiegel in sich abbildet, und daß ihm auch eine Beziehung auf die Gemeinschaft eingeboren ist. Indem sich so Glaube und Kirche wie

[1] S. u. § 135.

die beiden unauflöslich zusammengehörigen Ziele in Christi Werk verhalten, indem weder Glaube ohne kirchlichen Gemeinschaftssinn, noch Kirche ohne Gläubige christlich heißen kann, so ist damit zugleich ausgesagt, daß beide, Glaube und Kirche, in sich selbst werthvolle und insofern ebenbürtige Zwecke sind, ebendaher aber auch sowohl der Glaube sich zum Mittel für die Gemeinschaft, als die Gemeinschaft zum Mittel für den Glauben zu machen hat, und daß beide nicht in ihrem Aussereinander, sondern nur in ihrem Ineinander richtig gedacht sind. Was aber den geschichtlichen Vollzug dieses ihres inneren gegenseitigen Verhältnisses anlangt, so muß es dabei bleiben, daß nicht aus der empirischen Kirche, sondern von Christus, der durch Wort und Sacrament im heiligen Geist sein Werk fortsetzt, der wahre Glaube auf entscheidende schöpferische Weise begründet wird, und daß überall und immer erst Glaube da sein muß, damit Kirche werden oder sein könne: daß aber dem Glauben als christlichem auch schon der auf Kirche zielende Geist der Gemeinschaft eingeboren sein muß, welcher freilich sich als thätiger Liebesgeist nicht beweisen kann, bevor überhaupt die neue Persönlichkeit durch das Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott und Christus gestiftet ist. Das neue Selbstbewußtsein mit dem neuen Gottesbewußtsein ist die Voraussetzung der Liebe, die Liebe aber, diese Wahrheit des Gattungsbewußtseins, ist die Manifestation des vorhandenen Glaubens der Person.

4. Hieraus ergibt sich, daß wir, zunächst der wissenschaftlichen Erkenntniß der Entstehung der Kirche uns zuwendend, von dem Glauben auszugehen, diesen aber so zu behandeln haben, daß wir in ihm zugleich das Werden der Kirche sehen. Immer bleibt dabei von Wichtigkeit, der Selbständigkeit wie Zusammengehörigkeit der beiden Pole, des Factors der Gemeinschaft und des Glaubens eingedenk zu bleiben, da beide in der Theorie wie praktisch auseinander treten können und wenn der eine von beiden erkrankt, die Hilfe aus heilender Gegenwirkung des andern noch relativ gesunden Factors kommen muß. Ferner ergibt sich aus dem Gesagten, daß zwar auch die Kirche und nicht bloß der Glaube ein dogmatischer (nicht nur ethischer) Begriff ist,[1] denn sie ist ein ewiger göttlicher Gedanke, sie ist auch dem Werke Christi wie

[1] Vgl. die Unterscheidung zwischen ethischen und dogmatischen Sätzen. I, § 1, 4. S. 12.

dem Glauben als weſentlich eingepflanzt, und ihre Verwirklichung eine That des dreieinigen Gottes. Aber ſofern die Kirche die Darſtellung der concreten Liebesgemeinſchaft der Gläubigen iſt, ſo ergibt ſich allerdings für den chriſtlichen Kirchenbegriff auch eine ethiſche Seite neben der dogmatiſchen, die Gegenſtand der chriſtlichen Sittenlehre wird. Das Ethiſche endlich, ſofern es feſte, zeitgemäße Ordnungen zur Organiſirung der Liebesgemeinſchaft fordert, beſonders, damit ſie auch pädagogiſche Heilsanſtalt werde und gegen äußere Störungen geſchützt ſei, führt zum rechtlichen Moment des Kirchenbegriffs, zur Kirche unter rechtlicher Auffaſſung über. An die geiſtliche Fermentirung der Menſchheit, deren Mittelpunkt und Organ die Kirche iſt, ſchließt ſich die ſittliche Um- und Ausgeſtaltung der Welt in allen Sphären an, wodurch die Menſchheit zum Reiche Gottes wird, wie die chriſtliche Ethik darzulegen hat. Für den Geſammtzweck Chriſti und das göttliche Weltziel iſt „Reich Gottes“, wie die urſprünglichere und ſchriftgemäßere, ſo die adäquatere Bezeichnung als „die Kirche“, dieſe aber allerdings der Mittelpunkt des Reiches Gottes.

Zweiter Hauptabschnitt.

Die Kirche oder das Reich des heiligen Geistes.

§ 129. Von dem Werk des heiligen Geistes im Allgemeinen.

Christus führt das Werk der Erlösung bis zur Vollendung fort durch den heiligen Geist, den er sendet. Erst damit langt der Offenbarungswille des Vaters und der Versöhnungswille des Sohnes an seinem Ziele an, daß auch der heilige Geist nach seinem eigenthümlichen Wesen sich in der Welt offenbart und an sie mittheilt. Dieser Geist setzt einerseits Christi historisches Werk dabei voraus, andererseits bereitet er durch sein Wirken Christi Wiederkunft vor. (§ 127).

1. In Christus ist die ewige Erlösung gefunden und alles Heil zubereitet,[1] aber weil die Menschheit in seiner Person mit der Gottheit vereinigt ist, so kann und soll die Menschheit auch in uns mit Gott geeint werden.[2] Ist gleich in Christus die objective Offenbarung Gottes als des ewigen Logos vollendet, so ist es doch damit noch nicht die des heiligen Geistes. Erst, indem auch diese erfolgt, erlangt die immanente Trinität ihr vollständiges Abbild in der Welt der Offenbarung. Zwar ist der heilige Geist als wirksam schon vor Christus zu denken, wo irgend eine relative Einigung des Gegensatzes von Gott und

[1] Hebr. 9, 12.
[2] 2 Kor. 5, 19 u. ff.

Welt ſich findet.[1] Durch ſolche relative Einigungen wird die vollkommene objective Offenbarung, die Offenbarung Gottes als des Sohnes vorbereitet und die Menſchheit dafür innerlich empfänglich gemacht. Für ſich ſelbſt aber hat vor Chriſtus der heilige Geiſt nur erſt die beginnende Offenbarung ſeiner ſelbſt; denn die vollkommene erfordert, daß er ſich — was erſt auf dem Grunde der Verſöhnung möglich — als das abſolute Princip der Einigung im Innern der Menſchheit geſchichtlich erweiſe, wie er in Gottes Weſen die Einigung der Gegenſätze verwaltet,[2] während in dem Sohne Gott nur erſt in objectiver Offenbarung den ſündigen Menſchen gegenüber tritt. Dieſe ſeine eigene vollkommene Offenbarung gewinnt der heilige Geiſt erſt vermittelſt der Vollendung der Offenbarung des Sohnes.[3] Obwohl in dem Menſchenſohne nur der Logos, nicht Gott als heiliger Geiſt incarnirt iſt, ſo wirkt doch bei der Menſchwerdung des Logos der heilige Geiſt mit und in Chriſtus wohnt auch der Vater und der heilige Geiſt wie in uns der dreieinige Gott Wohnung machen will. Im Menſchenſohne gewinnt der heilige Geiſt den primitiven Ort ſeiner vollkommenen Weltwirklichkeit, er iſt der Punkt, an welchem die Menſchheit in Gott zurückgekehrt iſt, der Erſtgeborne der wahren mit Gott geeinigten Menſchheit.[4] Er iſt zunächſt noch einſam.[5] Aber da er den Geiſt hat ohne Maß, fons spiritus sancti iſt, ſo kann er taufen mit Feuer und heiligem Geiſt,[6] und ein Geſchlecht von vielen Brüdern kann ihm geboren werden, aber freilich erſt, nachdem er durch die Leidenstaufe hindurch gegangen. Daher iſt der Geiſt Gottes in der Vollendung ſeiner Offenbarung *πνεῦμα Χριστοῦ*,[7] wie er auch eine Sendung durch Chriſtus heißt. Als Geiſt Chriſti hat er eine Rückbeziehung auf Chriſtus und trägt die Kraft in ſich, das gottmenſchliche Leben zu verbreiten, um die Einigung des Menſchlichen mit dem Göttlichen fortzuführen in wachſender Aſſimilation jenes mit dieſem. Solche Kraft der Einigung

[1] So 1 Moſ. 1, 2. Pſalm 51, 13. Jeſ. 63, 10. vgl. I, § 28 S. 332.

[2] Bd. I, § 31 a, S. 404. 408. 419 f.

[3] Joh. 7, 39. 16, 7.

[4] Kol. 1, 15. Röm. 8, 29. Hebr. 1, 6.

[5] Joh. 12, 24.

[6] Apoſtelgeſch. 1, 5. 8. Marc. 1, 8. Matth. 3, 11. Luc. 12, 49. Joh. 15, 26. 16, 7—15.

[7] Röm. 8, 9. Gal. 4, 6.

ist Princip der Palingenesie des menschlichen Geistes und der Natur vermöge der in Christus vollzogenen absoluten Einigung beider. Der heilige Geist fängt nach Christus nicht wieder von vorne an, Göttliches und Menschliches zu vereinigen, sondern in fester geschichtlicher Continuität wird die gottmenschliche persönliche Einheit, die in Christus der Menschheit einverleibt ist, dazu verwendet, daß sich des Gottmenschen Leben fortpflanzt.[1] Durch ihn werden Söhne Gottes gezeugt, ein Geschlecht, dessen Stammvater Christus ist.[2] Es bethätigt also nach der H. Schr. der heilige Geist in seiner vollkommenen, nach Christus möglichen Offenbarung auch in der Welt sein charakteristisches Wesen, die Zurückführung der Unterschiede in die Einheit. Die Christo als objectiver Offenbarung gegenüber stehende Welt oder Menschheit wird durch den heiligen Geist, als Geist Christi, zu Gott zurückgeführte Menschheit, angeeignet von Christi gottmenschlichem Leben, und das ist die Kirche.

2. Die Verschiedenheit der Offenbarung Gottes in Christus und in dem heiligen Geist. Schon in der Christologie war hiervon nach der Seite zu sprechen, daß dem christlichen Bewußtsein nicht genüge, in Christus und in den Gläubigen nur ein gleiches Sein Gottes anzunehmen. Vielmehr war in Christus eine einzigartige Seinsweise Gottes zu setzen, die uns bis zu innergöttlichen, ewigen, trinitarischen Unterschieden zurückführt. Jetzt ist die andere Seite der Sache zu betrachten, nämlich, daß auch die eigenthümliche Seinsweise Gottes in Christus nicht ein Ersatz sein kann für die Seinsweise und Offenbarung Gottes als heiligen Geistes in der von Christus assimilirten Gemeinde. Das ergibt sich am einfachsten aus dem oben besprochenen nicht negativen, die Persönlichkeit niederhaltenden, sondern productiven Charakter der Stellvertretung Christi. Er ist damit nicht zufrieden, daß in ihm die Fülle des geistigen Lebens ist, in welche die Seinen im Glauben versenkt bleiben. Die Gläubigen sollen selbst leben und lieben als freie Persönlichkeiten, sie sollen Selbstzwecke seiner Liebe sein, und daher geht Christi Erlöserwille dahin, daß der heilige Geist, den er sendet, neue Persönlichkeiten schaffe, in denen Christus ein stetiges befestigtes

[1] 2 Petri 1, 4. Joh. 12, 24.
[2] Röm. 8, 14. 5, 15 f. 1 Kor. 15, 22. Joh. 1, 12.

Sein gewinne, ebendamit aber Gott in ihnen in neuer Weiſe ſei, neu nicht nur deshalb, weil nur dem Sein Gottes in Chriſtus die Kraft der Erlöſung und Vollendung beiwohnt, ſondern nun auch inſofern, weil, wiewohl Chriſtus das Princip des Lebens bleibt, dieſes Leben ſich in Freiheit und Unterſchiedenheit von Chriſtus geſtaltet. Erſt mit dieſer Freiheit kann das Band zwiſchen Chriſtus und dem Menſchen ſtatt ein einſeitiges zu bleiben, ein doppelſeitiges, alſo um ſo feſteres werden, das gegenſeitige Verhältniß der Liebe. Zugleich aber bleibt damit die Fülle des Geiſtes, des Lichtes und Lebens, der Gnade und Wahrheit, die objectiv in Chriſtus wohnt, der Welt nicht mehr bloß objectiv, ſondern lebt und entfaltet ſich als lebendiger Heilsbeſitz in der Welt. Durch den heiligen Geiſt geſchieht es, daß Chriſti Impuls nicht bloß einfach ſich fortſetzt und in die Menſchen fortleitet, ſondern zu eigenem Impuls in ihnen wird und ein neuer Focus ſelbſtändig zu eigen gewordener Gotteskräfte ſich bildet. Als ein neues göttliches Princip ſchafft der heilige Geiſt, wenn auch nicht ſubſtantiell neue Kräfte, ſo doch ein neues Wollen, Wiſſen, Fühlen, ein neues Selbſtbewußtſein. Kurz, er wirkt eine neue Perſon, den alten Einheitspunkt der Kräfte auflöſend, und eine neue reine Einigung derſelben ſchaffend. Die neue Perſönlichkeit bildet ſich in innerer Aehnlichkeit gleichſam im Familientypus mit dem zweiten Adam. Alles, worin die neue Perſönlichkeit in ihrer Selbſtändigkeit ſich kund thut, ſchreibt die H. Schr. dieſem dritten göttlichen Princip zu. Durch den heiligen Geiſt hat der Gläubige ein Bewußtſein von ſich als neuem Menſchen,[1] und die Kraft und den lebendigen Trieb eines neuen heiligen, in Gott freien Lebens.[2] Er iſt der Geiſt der Freude und der Freiheit im Gegenſatz zum γράμμα;[3] das Getriebenwerden iſt nun in Einigung von Nothwendigkeit und Freiheit zugleich eigener Trieb, die bloße Paſſivität und Empfänglichkeit wandelt ſich in Spontaneität, ja Productivität und Selbſtändigkeit um. Durch ihn ſind wir nicht bloß von Chriſtus ergriffene, ſondern auch ihn ergreifende, nicht bloß von Gott gewußte und geliebte, ſondern auch beides

[1] Eph. 1, 13. 4, 30. Röm. 8, 15. 23. 2 Kor. 1, 22. 5, 5. Gal. 4, 6. (σφραγίς. ἀρραβών).

[2] Röm. 8, 14. Gal. 5, 17. 18. 22.

[3] Röm 8, 2. 10. 14. 15. Gal. 4, 6. Eph. 3, 16 u. ff. 1 Kor. 12, 9. 10 u. 28.

wiſſende, ja auch Gott erkennende und liebende geworden. Durch den heiligen Geiſt werden alle natürlichen in der Schöpfung gepflanzten Kräfte geweiht, beſeelt und entfaltet, und ſo die individuelle Perſönlichkeit zur charismatiſchen Eigenthümlichkeit vollendet. Mit all dieſem pflanzt und pflegt der heilige Geiſt den einen relativ ſelbſtändigen Factor, welcher der Entſtehung der Kirche vorauszuſetzen iſt (§ 128), die neue, gläubige Perſönlichkeit.

3. Die andere Seite aber iſt: der heilige Geiſt iſt Geiſt der Gemeinſchaft. Das kann im Widerſpruch zu ſtehen ſcheinen mit der perſönlichen Selbſtändigkeit, die er dadurch ſchafft, daß er das Innere des Menſchen in Harmonie, ſeine Kräfte in Einklang bringt; womit der ſchöpferiſche Gedanke, der es auf die Einzelnen mit Namen abgeſehen hat, verwirklicht wird. Aber der Einzelne in Gott freie Gläubige wird ſelbſt wieder nur vollendet, wenn auch ſein Gattungsbewußtſein vollendet wird, in der Liebe. Die Wahrheit der Perſönlichkeit iſt eben dieſes, daß ſich in ihr das wahre Weſen der Menſchheit, zwar in individueller Weiſe, aber im Geiſte des Allgemeinen verwirklicht und dieſer Gemeingeiſt, kraft deſſen alle eine Einheit zu ſein und Ein Werk zu treiben ſich bewußt ſind, für welches ſie ſich gliedlich oder ergänzend zu einander verhalten, bildet die Krone des Werkes Chriſti. Wie auf niedrigerer Stufe in dem erſten Adam die Vielheit der Kräfte in eine harmoniſche Einheit geſammelt war, ſo ſind nun auch die einzelnen Perſonen wieder Einheiten, aus denen ein höheres Ganzes harmoniſch ſich aufbaut. Bewegt von dem heiligen Geiſt, als ihrem göttlichen Lebensodem, ſteht die erlöſte Menſchheit oder die Kirche der Finſterniß und Sünde der Welt gegenüber als die Welt des klaren ſeligen Selbſtbewußtſeins, des Friedens und der Liebe, als die Blüthe der Menſchheit, als die geweihte Stätte, die Gottes Hütte oder Tempel auf Erden iſt. [1]

4. Obwohl aber ſo Gott durch den heiligen Geiſt an Stelle der alten chaotiſchen Welt eine neue Welt des Lichtes, des Gottesfriedens und göttlicher Lebensordnung ſetzt,[2] ſo bleibt es doch dabei, daß der heilige Geiſt nur nimmt

[1] 1 Kor. 3, 17. 6, 19. 2 Kor. 6, 16. Eph. 2, 21. Offenb. 3, 12. 11, 19.

[2] Kol. 1, 12. 13. 2 Kor. 4, 6 vgl. 1 Kor. 2, 10.

von dem, was Christi ist,[1] und die objectiv in Christus vollendete Offenbarung in das Gemüth einzuführen hat. Diese Offenbarung, zu welcher er die Menschen leitet, ist das Gut, das er zu subjectivem Besitz machen will. Er will Christus verklären, indem er sein Verständniß erschließt, sein Bild ins Herz prägt und so mit ihm einigt. Die allgenugsame Fülle, die in Christus ist, macht er zum Besitz der menschlichen Persönlichkeit. Daher will der heilige Geist nicht eine neue inhaltlich vervollkommnende Offenbarung geben,[2] sondern er wendet den Kreislauf schließend, zurück zu der im Sohn objectiv vollendeten Offenbarung und zu dem Vater, um die Welt in innerliche Gemeinschaft mit dem Vater und mit dem Sohne zu bringen. Gleichwohl ist in dem Werke des heiligen Geistes eine neue schöpferische Gottesthat. Denn in und mit jener Rückbeziehung zu Christus schafft er neue Personen und bringt der Offenbarung des Vaters im Sohne eine Bestätigung und Besiegelung, objectiv durch die Enthüllung der Gottesweisheit und Gotteskraft, die in Christus ist, subjectiv dadurch, daß er die Gläubigen zum Leibe Christi auferbaut, sie beseelt, und die treibende, befreiende Macht in ihnen ist, so daß sie zu seinen freien Organen, zur Stätte seiner Selbstoffenbarung in der Welt werden. So ist untrennbar eins des heiligen Geistes Offenbarung oder Herrschaft und Christi Verklärung in der Welt. Wiederum aber mit Beidem ist untrennbar verbunden die Verklärung der Welt selbst. Diese ist zunächst geistige Verklärung, die aber nicht ohne Kampf gegen die Welt sich vollziehen kann. Daher hat der heilige Geist zuvörderst ein Strafamt an der Welt[3] zu üben. Das regt den Widerspruch und Haß der Welt auf und setzt sie in Gährung. Aber je mehr in diesem Kampf die Menschheit fermentirt wird von dem Geist Christi, desto mehr dringt die Kirche, die Geschichte des erhöhten Herrn selber abbildend, bis in die Erscheinung und Natur vor. Die Erregung des Gegensatzes und die Fermentirung der Welt einigt sich darin, daß alles durch die Macht des Christenthums in Entscheidung gesetzt werden muß, daß das schlechthin Heterogene, Unvereinbare ausgeschieden und das Zusammengehörige verbunden wird.

[1] Joh. 16, 15.
[2] Joh. 16, 13. 14. 14, 26. 15, 26.
[3] Joh. 16, 8.

So bereitet aber das Werk des heiligen Geiſtes negativ und poſitiv das Endegericht vor, von welchem ab alles Chriſto wird unterworfen ſein, ſei es der richtenden Macht und Gerechtigkeit, ſei es der Allmacht ſeiner Liebe, die den neuen Himmel und die neue Erde ſchafft, darin Gerechtigkeit wohnet und wo die Offenbarung der Herrlichkeit Chriſti mit der Herrlichkeit der Seinigen geeinigt ſein wird.

Erſter Abſchnitt.

Die Entſtehung der Kirche durch Glauben und Wiedergeburt.

§ 130. Verhältniß des heiligen Geiſtes zur menſchlichen Thätigkeit im Werke der Gnade.

Zum Werke der Gnade vereinigt ſich göttliche und menſchliche Thätigkeit, aber ſo, daß die Bewegung von der erſteren ausgeht ſowohl in der Vorbereitung als auch in der Zueignung des Heiles. Jede von Beiden umfaßt das ganze Heilswerk, aber jede auf ihre Weiſe. Um dieſe Weiſe richtig zu beſtimmen, kommt es darauf an, das Verhältniß von Natur und Gnade weder in falſcher Identität oder nur quantitativer Unterſchiedlichkeit, noch in falſcher Gegenſätzlichkeit aufzufaſſen, d. h. weder pelagianiſch oder ſemipelagianiſch, noch manichäiſch zu beſtimmen, vielmehr neben der ſpecifiſchen Neuheit und Uebernatürlichkeit der chriſtlichen Gnade auch ihre innere Zuſammengehörigkeit mit der Natur zu verſtehen. Dieſe Zuſammengehörigkeit iſt geſichert wie durch die Weisheit der göttlichen Liebe, die das in der Schöpfung begonnene Werk nicht abbrechen, ſondern zur Vollendung führen will, ſo durch das Bedürfniß und die Empfänglichkeit der menſchlichen Natur für die chriſtliche Gnade. Der ſpecifiſche Charakter und die Neuheit der Gnade aber iſt in entſcheidender Weiſe dadurch ſicher geſtellt, daß als die erſte grundlegende Gabe derſelben die zuvorkommende Gnade der Rechtfertigung erkannt wird, für die es kein productives oder miterzeugendes Thun des Menſchen geben kann, obwohl ſie zum bewußten

Beſitz nur durch den Glauben wird. Durch ihren wirklichen Empfang und Beſitz aber geht die bloße Empfänglichkeit in Spontaneität und in die productive Kraft der Freiheit über, in der das göttliche und menſchliche Leben eine das Leben Chriſti abbildende Einigung findet.

Literatur: Landerer, das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heiles. Eine dogmengeſch. u. dogm. Abh. (Leider nicht vollendet.) Jahrb. f. deutſche Theol. II, 500—603. Luthardt, v. freien Willen 1863. Vgl. oben § 74, 79, II, 40 u. 114 f. Schweizer, Geſch. d. Central-Dogm. II, beſ. 564 ff. Jul. Müller, dogm. Abhh. 1870. S. 186 ff.; über Luther's Stellung z. Prädeſtinationslehre vgl. auch ſeine Diſſ. Lutheri de Praedest. et lib. arb. doctrina, 1832. Es wird von M. zugleich auf die Urtheile J. Köſtlin's, Harnack's, Frank's, Philippi's und Plitt's über Luther's Prädeſtination Rückſicht genommen.

A.

Bibliſche Lehre.

Einerſeits, und dieſe Stellen ſind am häufigſten, zumal im N. T., wird das Heil ausdrücklich auf Gott zurückgeführt, der Beides, das Wollen und Vollbringen ſchafft,[1] wie auch ſchon im A. T. ein neues Herz als Gottes Gabe gedacht oder verheißen wird[2]; ſogar das bußfertige Herz wird als Gottesgabe bezeichnet. Ohnehin der Glaube.[3] — Auf der anderen Seite aber wird Buße und Glaube gefordert als ein ſittlicher und religiöſer Act des Menſchen, ſo ſchon in der Predigt des Täufers, in welche Chriſtus eintritt.[4] Von der Bergpredigt wird ein Trachten nach dem Himmelreich verlangt und ein Ringen, ein ihm Gewaltanthun wird empfohlen.[5] Beides wird zuſammengefaßt, wenn der Glaube als das göttliche Werk ſchlechthin vom Menſchen gefordert,[6] oder wenn er als eine Willensbewegung, aber zu Chriſto dem Erlöſer hin gedacht wird, der entbehrlich würde, wenn die Bewegung ſchon für ſich zum Ziele gelangen oder die Heilung und

[1] Phil. 2, 13. 1, 6. Eph. 2, 5. Kol. 2, 13.

[2] Pſalm 51, 12. Jer. 24, 7. 31, 18. 33. 34. Ez. 11, 19. 36, 26. 27.

[3] Jer. 24, 7. Apoſtelgeſch. 5, 31. 11, 18. 2 Tim. 2, 25. Hebr. 6, 6. Der Glaube: Phil. 2, 13. Eph. 1, 19. 2, 10. Vgl. 1 Kor. 3, 6—12. Joh. 15, 1 u. ff. 2 Kor. 3, 5.

[4] Matth. 3, 2. 4, 17: *Μετανοεῖτε.*

[5] Vgl. Matth. 6, 33. 11, 12.

[6] Joh. 6, 29.

Erlöſung bringen könnte. — Wie vereint ſich nun Beides, was ſo entgegengeſetzt zu lauten ſcheint? Dadurch, daß das Evangelium nach dem N. T. weder bloße Geſetzesforderung noch bloße Machtwirkung Gottes und Chriſti auf den Menſchen iſt, wolle dieſer oder nicht, ſondern daß es mit der Gabe, die es iſt, ſich zunächſt an den Willen und ſeine freie Entſcheidung wendet als Darbietung. Es iſt zunächſt Einladung, Berufung zum Heil.[1] Darbieten iſt nicht Gebieten noch Aufzwingen, und doch iſt der Einladung zu folgen auch Pflicht und Aufgabe. Da das Heil zunächſt Sündenvergebung, Begnadigung iſt, die, um bewußt als ſolche empfangen zu werden, die Anerkennung der Schuld und der gerechten Ungnade Gottes vorausſetzt, nur von dem Bußfertigen aber die Schuld anerkannt wird, ſo ſagt Chriſtus: „Ich bin gekommen, die Sünder zur Buße zu rufen.“[2] Die Makarismen bezeichnen die Gerechtigkeit des Himmelreichs als göttliche Gabe, die aber wieder Gegenſtand ernſten Bemühens ſein muß.[3] Wo Hunger und Durſt nach ihr, d. h. lebendige Empfänglichkeit für ſie iſt, da wird das Suchen zum Bitten um die in Chriſtus gegenwärtige Gabe.[4] Die göttliche That und die entſprechende menſchliche werden von Paulus verbunden, wenn er ſagt: „ich jage ihm nach, daß ich es ergreife, nachdem ich von Chriſto Jeſu ergriffen bin.[5] Die zuvorkommende That Chriſti[6] will auch in uns das Ergreifen hervorrufen, unſer Geliebtſein von Gott das Geliebtſeinwollen in dem Geliebten, d. h. das Eingeſchloſſenſeinwollen in die Liebe, womit der Vater den Sohn liebt.

Dieſer den Willen in Anſpruch nehmende Ruf zur göttlichen Gabe, die oft als Gaſtmahl dargeſtellt wird, gilt Allen. Der Gnadenwille iſt allgemein,[7] daher ſoll das Evangelium, Buße und Sündenvergebung allen Völkern gepredigt werden.[8] Das kann ſich nicht bloß auf die

[1] Matth. 11, 27. 28. 22, 2 f. Luc. 14, 16 f.
[2] Matth. 9, 13. Marc. 2, 17. Luc. 5, 32.
[3] Matth. 6, 33. 5, 3. 6.
[4] Matth. 11, 27 f.
[5] Phil. 3, 12. Vgl. Jer. 31, 18: bekehre Du mich, daß ich mich bekehre.
[6] 1 Joh. 4, 10.
[7] Joh. 3, 16. 1 Tim. 2, 6. Vgl. Joh. 1, 29. 6, 51. 1 Joh. 1, 7. Röm. 3, 22. 10, 4. 11, 32. 2 Petr. 3, 9. Matth. 11, 28.
[8] Matth. 24, 14. 28, 19. Marc. 16, 15. Luc. 24, 47.

Nationen als Einheiten, sondern muß sich auch auf jeden Einzelnen beziehen, denn sonst wäre doch die Allgemeinheit des Gnadenwillens nicht ernstlich gemeint, und wenn Gott den Einzelnen das zum Heil Unerläßliche versagte, so könnte auch das Gericht nicht kommen. Vielmehr aber wird keiner bloß um der Gesammtsünde und Schuld willen verdammt werden.[1] Zur persönlichen Entscheidung wird aber Jeder definitiv erst durch das Evangelium gebracht. — Eine Vorherbestimmung der Einen zur Verdammniß oder auch nur ein göttliches Uebergehen der Einen überhaupt und nicht bloß auf Zeit seitens der Gnade, lehrt das N. T. nicht. Römer 9—11 ist nur von einer früheren und von einer späteren Berufung[2] von Einzelnen und besonders von Nationen, nicht aber von ewiger Vorherbestimmung der Einen zur Verdammniß die Rede. Auch von göttlicher Verstockung ist nur so gesprochen, daß auch Selbstverstockung, von Verwerfung nur so, daß auch Verwerflichkeit und Selbstverwerfung mit eingeschlossen ist.[3] Als Grund der Ausschließung vom Heil wird das Nichtwollen bezeichnet.[4] Die an Alle ergehende Berufung ergeht nicht ohne die objectiven Gnadenmittel,[5] aber es vollzieht sich auch die Erwählung nicht ohne den Glauben, der dem Rufe folgt,[6] daher sind zwar alle Erwählten auch berufen, aber nicht alle Berufenen erwählt.[7]

B.

Die kirchliche Entwickelung der Lehre von dem Verhältniß der göttlichen und der menschlichen Thätigkeit im Werke der Erlösung.

Zur Literatur: vgl. § 74.

1. Die griechische Kirche hat im Allgemeinen den Unterschied zwischen der vorchristlichen Zeit und dem Christenthum noch nicht tiefer erfaßt. Justin, Clemens von Alexandrien u. A. sehen in dem letzteren mehr nur wahre Weisheitslehre, an der auch ausgezeichnete Heiden durch den

[1] Gal. 6, 4 u. 5: Jeder wird seine Last tragen.
[2] Röm. 9—11. 11, 25.
[3] Röm. 9, 32. 10, 16.
[4] Matth. 23, 37.
[5] Röm. 10, 14.
[6] Röm. 10, 9. 16. Marc. 16, 16.
[7] Matth. 20, 16. 22, 14.

Logos Antheil hatten. Ja rechtſchaffene Heiden waren dem Juſtin Chriſten. Nicht bloß die Antiochener, wie Diodor von Tarſus, Theodor von Mopsveſtia und Chryſoſtomus, auch Athanaſius, Euſebius, Cyrill von Jeruſalem laſſen dem natürlichen Vermögen des Menſchen zum Guten eine zu große Stelle,[1] was damit zuſammenhängt, daß die orientaliſche Kirche mit Fatalismus und Manichäismus zu kämpfen hatte, die den ethiſchen Charakter des Chriſtenthums durch ihre Leugnung der ſittlichen Freiheit phyſiſch bedrohten. Dieſe beſonders antiocheniſche Lehre überbietend, wollte Pelagius alles Gute aus dem freien Willen des Menſchen ableiten. Innere Gnadenwirkungen, die den Willen beſtimmen, ſcheinen ihm mit der ſittlichen Freiheit unvereinbar; nur äußere Adjutoria der Lehre und des Beiſpiels giebt er zu. Eben daher ſoll nach ihm auch nicht von einem natürlichen Verderben vom Stammvater her die Rede ſein. Die Sterblichkeit iſt ihm, wie dem Theodor, Naturnothwendigkeit, hat aber mit der Sünde nichts zu ſchaffen.[2] Böſes Beiſpiel habe zwar einen Einfluß, aber ohne die Freiheit aufzuheben. — Wenn nun die Freiheit intact geblieben iſt, ſo müßte freilich die perſönliche Schuld um ſo größer ſein, und das Bedürfniß göttlicher Erlöſung ſteigen. Aber dieſe Conſequenz wird nicht geltend gemacht, weil vielmehr andrerſeits die Wirkung der Sünde nicht als ſo tiefgreifend angeſehen wird, um nicht einen Gebrauch der Freiheit möglich zu laſſen, durch den Verſöhnung und Seligkeit erworben werde. — Auguſtin dagegen legt zwar dem Adam vor dem Fall Wahlfreiheit bei, aber durch den Fall hat er ſie nach ihm gänzlich verloren und da in ihm das Geſchlecht gefallen iſt, ſo ſind wir von Natur ganz unfrei. Nur Denen wird geholfen, welche durch die Allmacht der Gnade überwältigt und von gutem Willen inſpirirt werden. Erfahrungsgemäß geſchieht das nicht in Allen, ſondern nur in einem Theil; das ſind die Erwählten, während die Andern, obwohl ſie zur Massa perditionis nicht mehr als die Electi gehörten, in ihrem Zuſtand belaſſen werden und verloren gehen, nicht ihres Verhaltens wegen, ſondern weil die Gnade particular und nicht univerſal iſt. Auch den Erwählten wird nach Auguſtin nicht die Wahl-

[1] Vgl. Förſter, Chryſoſtomus. Wörter ſ. o. S. 40. Landerers Abh. Jahrb. f. deutſche Theol. ſ. o. S. 701.

[2] Letzteres allerdings anders nach Theodor von Mopſv. ſ. o. II, 42 f.

freiheit hergeſtellt, ſie ſind und bleiben durch den göttlichen Willen beſtimmt; der menſchliche Wille iſt mithin, ſoweit er gut iſt, nur die Form des göttlichen Willens.[1] Der ſtrenge Prädeſtinatianismus fürchtet, es werde der Majeſtät Gottes etwas vergeben, wenn der menſchlichen Freiheit eine Stelle bleibe, während, wenn keine Freiheit iſt, Gottes Reich um eine ganze Weſenclaſſe ärmer, die ethiſche menſchliche Cauſalität zum Schein würde, und weder für Schuld noch ſittliches Lob eine Stelle bliebe. Auguſtin (wie Pelagius) hat die Verſöhnungslehre nicht ausgebildet und in den Mittelpunkt geſtellt; daher das ſpecifiſch Neue des Chriſtenthums von ihm nicht fixirt iſt. Der Unterſchied zwiſchen Vorchriſtlichem und Chriſtlichem wird von Beiden in entgegengeſetzter Weiſe verflacht. Bei Pelagius der Unterſchied zwiſchen Heidenthum und Chriſtenthum, weil ihm das Entſcheidende nur der Gebrauch des liberum arbitrium iſt; bei Auguſtin, dem die Heidenwelt eine bloße Maſſe des Verderbens iſt, verblaßt der Unterſchied zwiſchen Frommen des alten und neuen Teſtamentes, weil alles nach ihm lediglich von Gottes freier Gnade abhängt, daher es auch im A. T. Erwählte und Wiedergeborene gebe.

2. Der Semipelagianismus und der Synergismus ſind darin eins, daß ſie der menſchlichen und der göttlichen Thätigkeit ihr Recht laſſen wollen. Auguſtins Lehre ſiegte nur ſcheinbar; in Wirklichkeit ward der Semipelagianismus herrſchend. Mit der Lehre der griechiſchen Väter ziemlich gleich verwirft dieſer die abſolute Prädeſtination, geſteht eine Schwächung durch Erbſünde zu und nimmt die Univerſalität des Gnadenwillens auf, läßt auch innere Gnadenwirkungen zu. Aber den Anfang des guten Werkes, meint der Semipelagianismus, müſſe der Menſch machen durch Selbſtdispoſition für die Gnade, was die Dogmatik des Mittelalters zu den ſogenannten actus eliciti fidei, amoris, spei ausbildet, durch die ſich der Menſch würdig mache, die Gnade der Vergebung und Heiligung für die Sünden nach der Taufe zu empfangen. Dagegen müſſe Gott das Heilswerk vollenden. Das wurde trotz des mehr auguſtiniſchen Concils von Orange i. J. 529 beſonders durch Gregor den Großen in der Hauptſache die herrſchende Lehre: es iſt

[1] Vgl. Luthardt, die Freiheit. S. 38.

auch im Wesentlichen die Lehre des Tridentinum Sess. VI.[1] Da hätten wir also ein Alterniren zwischen göttlicher und menschlicher Thätigkeit, aber keine Einigung.

3. Die evangelische Lehre. Die Apologie setzt dem Semipelagianismus entgegen: „Der Anfang ist die Hälfte des Ganzen." Im Allgemeinen griff die Reformation zu Augustins Lehre zurück: ein Theil der Calvinischen Theologen schritt über Augustin zur Leugnung auch der Freiheit Adams fort (Supralapsarianismus), wie auch Luther in der Schrift De servo arbitrio nicht bloß der Erbsünde, sondern auch der göttlichen Allmacht wegen das liberum arbitrium glaubte leugnen zu müssen, um den Stolz und die Selbstgerechtigkeit des Menschen zu beugen. Aber die deutsche evangelische Kirche ist hierin Luthern nicht nachgefolgt. Selbst die deutsch reformirten Bekenntnisse vom Heidelberger Katechismus an, Johann a Lasko und die märkischen Confessionen mildern die calvinische Lehre, noch bestimmter läßt die anglicanische Kirche das Decretum absol. Electionis et Reprobationis fallen und selbst die Dortrechter Synode lehrt infralapsarisch. Melanchthon, der im Anfang mit Luther das Liberum arbitrium gänzlich leugnete und ein Commentum philosophicum genannt hatte, vertrat, seit er selbständiger seine Eigenthümlichkeit herausbildete, immer eifriger die ethische Seite des Christenthums in Beziehung auf das Gesetz und die Schuld des Menschen. Hatte er auch 1530 die absolute Prädestinationslehre noch nicht verworfen,[2] so ließ er sie doch bereits zurücktreten.[3] Indem er dann aber besonders seit 1532 sich die Schriftstellen vom allgemeinen Gnadenwillen vorhielt und erwog, daß die Leugnung der Freiheit die Schuld am Verlorengehen von den Einzelnen auf eine Particularität des Gnadenwillens Gottes zurück verlegen müßte, indem er also erkannte, daß, wenn dem liberum arbitrium nirgend in spiritualibus eine Stelle bliebe, um zum Heil oder Unheil durch Annehmen oder Verwerfen der Gnade mit zu wirken, die Ursache des Verlorengehens der Einen nur in dem Versagen der göttlichen Hilfe und Rettung ihren

[1] Vgl. Luthardt a. a. O. S. 42—53.

[2] Spuren derselben enthält C. A. Art. V. Ubi et quando ꝛc. und XIX: non adjuvante Deo.

[3] Und zwar nach einem Brief an J. Brenz absichtlich Corp. Ref. II, 547. Handelte es sich doch um Darstellung des Gemeinglaubens der deutschen Evangelischen.

Grund haben könnte: so schritt er immer bestimmter zur Verwerfung der absoluten Prädestination fort, die von den sogen. Gnesiolutheranern, Flacius, Wigand, Amsdorf mit den Reformirten noch längere Zeit vertheidigt wurde, und lehrte:[1] der Mensch hat von dem liberum arbitrium auch jetzt soviel, daß er sich an die Gnade, die ihm zuvorkommend muß dargeboten werden, anschließen (sese applicare) oder sie abweisen kann. Drei Factoren müssen im Heilswerk zusammenwirken, das Wort Gottes, der heilige Geist und das Liberum arbitrium, das sich nicht mere passive verhalten dürfe, sondern an die Gnade sich anschließen könne und solle. Das nannten seine Gegner Synergismus, weil er auch schon für den Anfang dem Menschen noch einen Rest des Liberum arbitrium in spiritualibus ließ.[2]

Die Concordienformel gibt in dem schon Bekehrten ein Mitwirken zu, eine Herstellung der Freiheit durch die christliche Gnade im Gegensatz zu Augustin. Aber sie bleibt mit C. A. XVIII dabei: von Natur haben wir in spiritualibus schlechthin keine Freiheit, sondern nur in civilibus. Es wird sogar die Schrift Luthers de servo arbitrio ohne Einschränkung gebilligt;[3] der Mensch sei von Natur lapis et truncus. Aber andrerseits will sie kein Decretum particulare zur Verdammniß oder gar zum Bösen,[4] sie hält an der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens fest.[5] Wer verloren geht, geht nur durch seinen Unglauben verloren.[6] Die Gnade ist nämlich nicht unwiderstehlich, sie zwingt nicht.[7] Aber auf der andern Seite ist der natürliche Zustand aller Menschen so beschrieben, daß die Resistenz nicht bloß möglich, sondern nothwendig ist. Wie kommt die F. C. nun doch zur Begrün-

[1] Vgl. Herrlinger, die Theologie Melanchthons S. 67—107, dessen Ausführungen über die verschiedenen Stadien der Entwicklung Melanchthons musterhaft sind durch Gründlichkeit, Uebersichtlichkeit und gewissenhaft abgewogenes Urtheil. Vgl. m. Gesch d. prot. Theol. S. 210 f.

[2] Melanchthon übrigens erklärte wenigstens später sich dahin, daß er auch schon zu dem das Evangelium annehmenden Willen das Adjutorium des heiligen Geistes verlange. Vgl. Herrlinger a. a. O.

[3] 668, 44.

[4] 819.

[5] 619. 802, 15. 813. 844.

[6] 819, 79. Der Ungläubige se ipsum vas contumeliae fecit 809, 41.

[7] 818, 78. Ipsi suae perditionis causa sunt et culpam sustinent.

dung einer Verschiedenheit des Schicksals der Einzelnen und zu einem verschiedenen Verhalten derselben? Was Diejenigen anlangt, die gerettet werden, so wird ihre Aussonderung aus der massa perditionis auf Electio gegründet, die als aeterna vor Grundlegung der Welt schon geschehene, als causa salutis nostrae gedacht ist.[1] Es gibt einen Rathschluß der Erwählung, der ein Trost und die festeste Burg ist.[2] So wenig wird das göttliche Vorherwissen des Glaubens an die Stelle der absoluten Prädestination gesetzt und der Glaube als Ursache der Erwählung gedacht, daß vielmehr mit Nachdruck geleugnet wird, daß irgend etwas in uns Ursache der Erwählung sei.[3] Hiernach scheint doch augustinisch der Unterschied zwischen Seligen und Verdammten in letzter Beziehung lediglich auf die absolute göttliche Auswahl der Einen zurückgeführt, deren Kehrseite das Uebergehen oder Uebersehen der Andern ist. Damit langten wir aber wieder bei dem Particularismus der Gnade und dem doppelten Decretum an, im Widerspruch mit dem festgehaltenen Glauben an die allgemeine Gnade, deren Ankündigung dann auch nicht ernste Willensmeinung Gottes sein könnte, in Widerspruch auch mit dem Satz, daß die Ungläubigen durch ihren Unglauben verloren gehen,[4] der doch nicht als eine bloße Scheincausalität gemeint sein kann. Dagegen ist allerdings eine Electio absoluta, d. h. die Lehre, daß in den Erwählten kein Grund für ihre Erwählung liege, also auch der Grund von dieser nicht die Annahme oder Nichtverwerfung der Gnade sei, mit der Lehre wohl zusammenstimmend, daß allen Menschen von Natur jedes Vermögen in geistlichen Dingen fehle. Nur ist nicht ersichtlich, wie neben solcher Electio absoluta allgemein die Möglichkeit des Widerstandes gegen die Gnade behauptet werden kann. Wird diese Möglichkeit nicht auf die Verlorengehenden beschränkt, so scheint der Unterschied der erlöst Werdenden von ihnen doch auf etwas in ihnen zurückzuführen, nämlich auf die Enthaltung von dem möglichen Widerstand. Die F. C. sucht um jene entgegengesetzt lautenden Aussagen

[1] 799, 5. 8.

[2] 810, 45—47. Das decretum Electionis ist solatium et arx munitissima. Der göttliche Rathschluß enthält, daß die Gerechtfertigten auch bewahrt und selig werden. 802, 20.

[3] 809, 43. 821, 88.

[4] 818, 78.

zu überbrücken folgenden Ausweg: Es iſt dem Menſchen kraft des Liberum arbitrium in civilibus das Vermögen geblieben, ehrbar zu leben, alſo gute Sitte und Anſtand zu bewahren, auch das Wort Gottes zu hören.[1] Hört er es, ſo erfährt er davon eine ſo mächtige Einwirkung, daß er dadurch entweder zum Glauben und Heil geführt wird, oder aber, wenn er nicht glaubt, an ſeinem Unglauben Schuld iſt. Das hält aber die ſpätere Dogmatik nicht feſt, wahrſcheinlich, um nicht dem liberum arbitrium in civilibus und zwar am entſcheidenden Ort ſpirituale Wirkung beizulegen. Vielmehr lehrt die ſpätere Dogmatik, daß die Macht der Gnade durch die Gnadenmittel in Denjenigen, die der Taufe theilhaftig werden oder das Wort Gottes hören, die Wahlfreiheit auch in spiritualibus herſtelle (ſ. u. 740 f.). Dieſe modo mere passivo hergeſtellte Wahlfreiheit (liberum arbitrium liberatum) hat ſich nun für oder wider das Chriſtenthum zu entſcheiden, ſo daß die Verantwortlichkeit für die Verdammniß lediglich den Menſchen trifft.[2] Mit der Anerkennung, daß dem Menſchen das Vermögen freier Entſcheidung über ſein Schickſal verliehen ſei, iſt dann auch gegeben, daß der Satz aufgegeben wird: es liege in den Erwählten kein Grund ihrer Erwählung. Vielmehr wird nun von Praedestinatio immer beſtimmter auf bloßes göttliches Vorherwiſſen übergegangen und z. B. nach J. Gerhard und Quenſtedt gelehrt: intuitus fidei, oder praevisa fides ingreditur decretum Electionis.

Das 18. Jahrhundert iſt dann in Synergismus, Semipelagianismus, ja Pelagianismus übergegangen und hat die religiöſe Seite gegen die ſittliche immer mehr zurückgeſtellt. Nachdem in den Theologen der Kant'ſchen Schule dieſe Richtung gegipfelt hatte, wurde von Schleiermacher die Wirkſamkeit der Gnade wieder betont, und zwar in Form des Decretum absolutum, jedoch von der lutheriſchen Lehre die Allgemeinheit der Gnade angenommen, womit die Allgemeinheit der Apokataſtaſis ſtatuirt war. Aber er zeigt nicht, wie mit ſolcher allumfaſſenden Beſtimmung durch die göttliche Macht die ſittlichen Begriffe von Schuld und Strafe beſtehen, und das religiöſe Bewußtſein wird verletzt, wenn Gott auch nur zur negativen Urſache des Böſen wird. — Die Dogmatiker nach Schleiermacher haben daher ziemlich allgemein, auch reformirterſeits der

[1] 808, 40. 818, 78. Ohnehin die Getauften haben lib. arb. liberatum 675, 67.

[2] So z. B. der einflußreiche König § 447, was R. Schmidt Stud. u. Kr. 1880 S. 207 überſah.

Freiheit des Willens sich wieder angenommen. Aber, auch wenn von dem die inneren Gnadenwirkungen leugnenden Rationalismus abgesehen wird, so sind noch immer verschiedene Richtungen in der evangelischen Theologie möglich und wahrnehmbar. Die Einen nähern sich Melanchthons Synergismus insoweit, daß sie noch einen Rest des Liberum arbitrium annehmen, das sofort im Stande sei, sich der Gnade zuzuwenden, wie sie abzuweisen, also noch spirituale Bedeutung habe, und diesem natürlichen Wahlvermögen schreiben sie zu, daß von ihm, auch ohne vorherige Bearbeitung durch die christliche Gnade, die Entscheidung über ein seliges oder unseliges Endschicksal abhängig sei.[1] Sie erinnern daran, daß

[1] Es ist in gewissen Kreisen üblich, Jul. Müller dem Synergismus zuzuzählen. Derselbe spricht sich hierüber in der ausgezeichneten Abhandlung über das Verhältniß zwischen der Wirkung des heiligen Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes S. 253 dahin aus, daß er keineswegs nach der Orthodoxie der Concordienformel strebe, aber doch zweifle, ob der Synergismus seine Ansicht anerkennen würde, da er schon an dem Worte *συνεργεῖν* (des menschlichen Willens bei der Bekehrung) Anstoß nehme, und nicht jene tres causas lehre, welche der Synergismus coordinirt zusammenstellt, a. a O. S. 252 f. 267. 268. Seine Ansicht ist folgende: (S. 245 f.) Der natürliche Zustand des Menschen ist Verschlossenheit des Herzens gegen Gott und seine Einwirkung. Aber im Grunde des Herzens ist eine Reaction gegen diese Verschlossenheit vorhanden, der Trieb des Gewissens und die Ahnung eines lebendigen, heiligen, schöpferischen Gottes. In der Macht des natürlichen Menschen nun steht es, ob er die Reaction des Gewissens in sich unterdrücken oder auf sie achten will. Der natürliche Zustand kann Verstockung werden durch eine böse Entscheidung, welche die göttliche Darbietung und Anregung verschmäht, die (gar nicht bloß in Form der Darbietung des Heils im Evangelium) sich an die verborgene Reaction des Gewissens wendet. Weist er die gute göttliche Anregung oder Darbietung nicht ab, sondern hält er sie fest, so hat er die Möglichkeit des Heiles. J. Müller verwirft nicht bloß die Annahme eines menschlichen Vermögens, den Anfang zum Guten zu machen, S. 252, er läßt überall, auch schon in die Vorbereitung der Bekehrung die göttliche Thätigkeit, die providentielle oder die Wirksamkeit der christl. Gnade eingreifen. Aber völlig klar und harmonisch ist seine Ansicht nicht durchgebildet. Es kommt nicht deutlich zu Tage, ob die christl. Gnade nothwendig zur Vorbereitung gehört, ferner, daß das Christenthum auch eine Macht über den Menschen ausüben kann, bevor seine Wahlfreiheit in Action getreten, und daß es jeder Form der vorchristlichen Sünde gewachsen ist und daß man daher auch der Heilighaltung oder Mißhandlung des Gewissens durch den Sünder, bevor ihm das Christenthum innerlich genaht ist, noch nicht die Bedeutung einer sicher zum Heil oder Unheil führenden Krise beilegen darf, da vielmehr das Christenthum sich selbst vorbehält, die Krise herbeizuführen. Es lautet zwar sehr scheinbar, wenn J. Müller sagt: daß, wer jenen Factor eines natürlichen freien Willens in spiritualibus leugne, dem Prädestinatianismus verfalle, S. 250. 253,

doch auch bei den Heiden noch ein höheres edleres Streben sich finde, und daß man den Unterschied zwischen einem verworfenen Leben und dem eines Sokrates, Plato, Scipio nicht gering schätzen dürfe; die Gnade müsse doch einen Anknüpfungspunkt, und zwar in der Freiheit, finden, sonst sei eine lebendige Aneignung des Heils nicht möglich, sondern es käme dann rein auf die Macht äußerer, sei es göttlicher, sei es endlicher Einflüsse an, die nach Art der Naturnothwendigkeit wirken, statt für die Verantwortung eine Stelle zu lassen. Man werde also zur absoluten Prädestination zurückgedrängt, wenn man nicht im natürlichen Menschen einen Rest von freiem Vermögen in geistlichen Dingen setze. Frank andrerseits und Sartorius[1] leugnen im natürlichen Menschen alles geistliche Vermögen und suchen Ausdrücke der F. C. von dem Lapis et truncus und das angebliche Wort Augustins zu rechtfertigen, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster seien. Frank fordert als Erstes ein ausschließliches Wirken der göttlichen Gnade, besonders durch ihre Gnadenmittel, auf Seiten des Menschen nur absolute Passivität gegenüber unvermeidlichen, unausweichlichen, nothwendigen Wirkungen der Gnade. In das Gebiet dieser rein göttlichen Wirkungen gehöre Alles, was zur Berufung zu rechnen sei. Er rechnet aber zu dieser auch Wiedergeburt und Bekehrung nach ihrer göttlichen Seite, scheut sich also nicht davor, von einem Wiedergeboren- und Bekehrtwerden des Menschen ohne sein Wissen und Wollen zu reden, dem aber allerdings der bewußte Willen folgen müsse. Er vertritt also im

oder daß es magischen Theorien zuführe, wenn an irgend einem Punkt die Bedingtheit alles göttlichen Wirkens durch das Innere des Menschen geleugnet, und an Stelle des menschlichen Factors eine unwiderstehliche göttliche Machtwirkung gesetzt werde. Allein daß keine dieser Folgen bei einem zuvorkommenden Wirken der Gnade vor dem guten Freiheitsgebrauch einzutreten braucht, das ergibt sich aus S. 267 Anm., wo er als die Wahrheit in der Lehre lutherischen Dogmatiker von motus inevitabiles oder necessarii anerkennt: „Es sei allerdings, wenn der Kern des Evangeliums durch die Erkenntniß an das Gemüth wirklich herantritt, damit eine innere Anregung desselben unzertrennlich verbunden; und wie dieser Einblick in die Bedeutung des Evangeliums und diese damit verbundene Bewegung des Herzens erst eine erste Entscheidung für oder wider Christum möglich mache, so sei nur der für wirklich berufen zu achten, an den das Evangelium innerlich herangetreten." S. 267. 268 Anm.

[1] Frank, die Theol. der Concordienformel I, 138 f. Sartorius in s. Beiträgen z. Apologie d. Augsb. Conf. 1853. Die heilige Liebe 1, 165 ff.

Wesentlichen die Ansicht, welche Kliefoth (Acht Bücher von der Kirche 1854) ausgeführt hat. Da diese Theorie von der mehrgenannten Abhandlung von J. Müller S. 247 ff. längst einer vernichtenden Kritik unterzogen ist, so wundert man sich billig, daß Frank sorglos auf diesen bodenlosen Pfaden fortzugehen wagt.[1] Da andrerseits die Acte der berufenden Gnade, bei denen der Mensch sich zunächst leidentlich verhält, nach ihm darauf zielen und angesehen sein wollen, daß sie dem Berufenen die Möglichkeit gewähren, sich selbstwollend für das dargebotene Heil zu entscheiden: so ist damit zugleich gesagt, daß diese zuvorkommende, angebliche, ernste und allgemeine „Wiedergeburt und Bekehrung", die den Inhalt der wirksamen Berufung bilden soll (S. 314), eigentlich doch nur Herstellung der Wahlfreiheit ist, aber nicht im Geringsten schon gute persönliche Beschaffenheit des Menschen heißen kann. Daher es kein Verlust sein kann, diesen Versuch einer neuen Terminologie fallen zu lassen. Die Sache kann auch nicht dadurch in Klarheit gebracht werden, daß zuerst die Wiedergeburt und Bekehrung (unter dem Namen der „Berufung") als rein göttliches Werk fertig hingestellt wird, woran sich dann ebenso als fertiges Ganzes die spontane Seite der Wiedergeburt und Bekehrung schließe. Denn da bleibt gerade das, was die Hauptsache ist, im Dunkel, das lebendige Ineinswachsen und Werden der göttlichen und der menschlichen Seite, indem beide einander suchen, sich in einander neigen und dadurch einen fruchtbaren, sittlich-religiösen Proceß hervorrufen.

Eine Mitte endlich suchen Thomasius, Hofmann und Luthardt[2] dadurch, daß sie auch außerhalb der Religion alten und neuen Testaments ein Wirken der Gnade annehmen, das aber dem Christenthum nicht vorgreife. Obwohl dadurch ein höheres Verlangen, ein ideales Streben gewirkt werden könne, so verstehe dieses doch sich selber noch nicht und die Selbstgerechtigkeit, d. h. der Mangel an Demuth bleibe mit dem Streben nach Gerechtigkeit noch verbunden. Erst dem Christenthum sei es gegeben, durch seine Einwirkung den natürlichen Menschen zu erleuchten und ihm vor Augen zu stellen, was er bedarf und unbewußt suchte. Diese Wirkungen des Christenthums

[1] Frank, Syst. d. christl. Wahrh. II, 300—316. § 40. 41.

[2] Thomasius a. a. O. I, 369. Luthardt a. a. O. 366 ff. 429—465.

mit den dazu gehörigen Bewegungen seien unausweichlich (inevitabiles), aber da die eigene freie Entscheidung vorbehalten bleibe, so können sie nicht irresistibiles heißen. Mit Luthardt ist Harleß darin eins, daß die kirchliche Lehre: der Mensch verhalte sich im Werke der Gnade mere passive, von der christlichen Ethik absehe, welche zur Bekehrung eine freibewußte, eigene Bewegung des Menschen verlange. Mit Recht fügt aber Luthardt hinzu, daß eine solche Trennung des Heilswerkes, wo die göttliche That dargestellt werden wolle, ohne die menschliche Bewegung mit zu berücksichtigen, nicht genügen könne. Das Ethische läßt sich vom Religiösen nicht trennen. Auch die Auskunft läßt Luthardt nicht gelten: das Gute wirke ausschließlich Gott in uns, ohne daß der menschliche Wille dabei sei, oder die Betheiligung des menschlichen Willens brauche nur eine negative Enthaltung von dem Widerstand gegen die Gnade zu sein, den der Wille üben könnte. Denn auch dazu gehöre ein gutes Wollen, welches jedoch nicht schon von Natur da sei, obwohl es allerdings nicht genüge, der Justitia civilis nur das Gebiet des äußeren Anstands und der Ehrbarkeit zuzuweisen. Erst die von der christlichen Gnade nach vorbereitenden Wirkungen der allgemeinen Gnade ausgehenden Wirkungen stellen das Liberum arbitrium zu der Kraft her, die christliche Gnade, die dem natürlichen Menschen etwas Abstoßendes habe, anzunehmen oder abzuweisen.[1]

C.

Dogmatische Erörterung.

1. Daß im Heilswerk die göttliche und die menschliche Seite lebendig zusammentreffen müssen, das ist im Allgemeinen durch den ethischen Charakter des Christenthums, im Besondern durch die christliche Gotteslehre und durch die Ponerologie gegeben. Steht die allgemeine und absolute

[1] Während Thomasius und Luthardt schon im natürlichen Menschen spirituale Bewegungen allerdings als Wirkungen nicht des natürlichen Vermögens, sondern Gottes (der allgemeinen Gnade) zugeben, jedoch nur solche, die noch nicht spezifisch christlichen Charakter haben, so meint Philippi mit dem Liberum arbitrium in civilibus auch für die Vorbereitung des Glaubens auszureichen, indem er ihm einen ausgedehnteren, nicht bloß auf weltliche Dinge bezüglichen Sinn, gegen die Symbole beilegt, was klar durchdacht zu dem Standpunkt führen würde, dem die Darstellung von J. Müller zuneigt.

Erlösungsbedürftigkeit des Menschen fest, so ist, im Gegensatz zum Pelagianismus und Semipelagianismus das Eingreifen göttlicher Thätigkeit als nothwendig anzuerkennen. Steht andrerseits die allgemeine Erlösungsfähigkeit fest, so ist auch im natürlichen Menschen noch ein guter Rest zu sehen, der durch das Heilswerk wird in Bewegung zu setzen sein, damit die Erlösung wirklich zum eigensten Besitz des Menschen werde, der also auch irgendwie lebendig und nicht bloß passiv dabei betheiligt sein muß. Es ist aber ferner eben daher zwischen dem natürlichen Menschen und zwischen dem, was er durch die Wirksamkeit der christlichen Gnade wird, einerseits ein tiefer Unterschied festzuhalten, andrerseits eine Continuität, und die Zusammengehörigkeit der ersten und der zweiten Schöpfung auch hier durchzuführen. — Setzten wir den Unterschied nur als einen quantitativen oder gradweisen, so wäre die absolute Erlösungsbedürftigkeit nicht mehr festzuhalten noch abzusehen, warum nicht das Liberum arbitrium als natürliches Vermögen zu rein Gutem durch Anstrengung und Uebung eine immer höhere Stufe aus sich selbst sollte erreichen können, zumal wenn es an guten Anregungen durch Lehre und Beispiel nicht fehlt, so daß wenigstens von der Gemeinschaft oder der menschlichen Gattung die Kraft der Selbsterlösung auszusagen wäre (objectiver Pelagianismus). Um den Unterschied in seiner Tiefe zu erfassen, wird nicht bei der Welt der äußeren Werke, ja überhaupt nicht bei dem Verhältniß von Menschen zu Menschen stehen zu bleiben sein, denn hier ist allerdings schon der natürlichen Menschheit ein Fortschreiten in Cultur, ja in guter Lebensordnung, wie sie der Idee des Sittlichen entspricht, möglich. Es wird jedenfalls auch auf die Reinheit der inneren sittlichen Gesinnung zurückzugehen sein, die ihre Kraft und Gewähr in letzter Beziehung nur in der Einheit mit Gott als dem Urguten haben kann. — Aber auch wenn auf die innere Gesinnung zurückgegangen wird, so scheint der scharfe Unterschied zwischen dem natürlichen Menschen und dem Wiedergeborenen wieder dadurch bedroht, daß auch die Wiedergeborenen noch sündigen und ihre Heiligung noch nicht vollendet ist. So erhellt, jener Unterschied läßt sich in seiner Tiefe nicht deutlich machen, wenn man ausschließlich auf das sittliche Gebiet blickt. Der qualitative Charakter jenes Unterschieds droht immer wieder in das bloß Gradweise sich zu verflüchtigen und zu einem fließenden zu werden, wenn

es nicht etwas gibt, was im Chriſten als ſolchem als ein feſtes Merkmal ſich findet und bei ihm allein ganz und vollendet iſt. Nun iſt aber im Chriſtenthum Ein Werk ſchon jetzt vollendet, und nur dieſes Eine; das iſt objectiv die Verſöhnung durch Chriſtus, welche für den Menſchen zur Rechtfertigung wird. So daß die zutreffende Bezeichnung des ſpecifiſchen Unterſchiedes zwiſchen dem natürlichen Menſchen und dem Chriſten damit gegeben iſt, daß der Chriſt der vollen und ganzen Rechtfertigung theilhaft iſt, jener aber nicht. Damit iſt die pelagianiſche und ſemipelagianiſche Denkweiſe definitiv ausgeſchloſſen, denn beide erreichen im beſten Fall eine Annäherung an die Verſöhnung, aber nicht die Ganzheit und Vollendung derſelben. Wie nun aber der ſpecifiſche Unterſchied des Chriſtenthums von allem Außerchriſtlichen nicht darf verwiſcht werden, ſo kommt es im Gegenſatz zum Manichäismus auch darauf an, den natürlichen Menſchen und den gläubigen nicht aus einander zu reißen, als wäre keinerlei Continuität zwiſchen beiden. Vielmehr iſt auch eine Identität des neuen Menſchen mit dem alten feſtzuhalten. Es iſt materiell dasſelbe Ich in beiden, nicht aber wird ein alter Menſch nur vernichtet und an ſeine Stelle ein neuer geſetzt.

Aber die Frage iſt nun: wie iſt Beides, der ſpecifiſche Unterſchied und die Continuität zu vereinigen? Worin beſteht namentlich die allgemeine Erlöſungsfähigkeit, welche ein wirkſamer Factor zur Erlangung des Heils ſein muß, ohne doch ſelbſt erlöſend zu ſein? Was bildet im natürlichen Menſchen den allgemeinen Anknüpfungspunkt für die Gnade? Dieſe ſelbſt müßte einen abrupten und magiſchen Charakter an ſich tragen, wenn ſie überwältigend plötzlich über den Menſchen käme. Daher ſeit Alters die Dogmatik dem Beſitz der eigentlichen Heilsgnade Vorſtufen vorangehen läßt, von welchen zwei beſonders hervorzuheben ſind, erſtens die vorbereitende, zweitens die vorlaufende oder zuvorkommende Gnade (Gratia praeparans und praeveniens). Die erſtere bezeichnet die allgemeine, auch ohne Evangelium in der Heidenwelt wirkſame, erhaltende, auch die Empfänglichkeit für Höheres bereitende göttliche Thätigkeit, die andere iſt die ſchon vom Chriſtenthum und ſeinen Gnadenmitteln auf den Menſchen vor ſeinem Glauben ausfließende Gnade. — Jenen Anknüpfungspunkt ſieht nun die Concordienformel, der Semi-

pelagianismus und Synergismus in einem Reſt des Liberum arbitrium. Die erſtere in einem Liberum arbitrium in civilibus, nicht in spiritualibus, die beiden anderen dagegen in einem Reſt von Liberum arbitrium in spiritualibus. Der Form. Conc. nun werden wir nicht beipflichten können. Da ſie das Gewicht der böſen oder guten Entſcheidung auf die Justitia civilis fallen läßt, ſo ſchreibt ſie alſo einer Kraft, die nicht ſpiritualer Art iſt, wenn auch durch Vermittelung der Gnadenmittel, die höchſte ſpirituale Wirkung zu. Allein, wer noch keine ſpirituale Erkenntniß hat, weiß auch noch nicht, was es um das Chriſtenthum iſt. Wähle er oder verwerfe er es, höre er das Wort Gottes oder nicht, er weiß dabei noch nicht, was er damit thut. Folglich kann auch von ſolchem Freiheitsgebrauch noch nicht ſein Schickſal oder das Gericht über ihn abhängig gemacht werden. — Der Semipelagianismus ſchwächt die Erlöſungsbedürftigkeit weſentlich ab, da des Menſchen Freiheit ſoll Acte hervorbringen können, durch die er der Gnade ſich würdig macht, alſo ſpirituale Acte von hohem ſittlichem und religiöſem Werth aus natürlichen Kräften. — Das verbeſſert der Synergismus, der die Kraft des natürlichen Lib. arb. darauf beſchränkt, ſich der Gnade zuwenden, ſie annehmen zu können oder nicht, wobei er bekennen muß, daß auch zur Enthaltung von Widerſtand gegen die Verſuchung, die Gnade abzuweiſen, ein gutes Wollen von ſpiritualer Bedeutung gehöre. Allein der Annahme, daß ſchon dem natürlichen Menſchen das Vermögen der Entſcheidung für das Chriſtenthum oder wider dasſelbe (die ohne Zweifel ſpirituale Bedeutung hat) zukomme, ſteht wieder entgegen einmal, daß der natürliche Menſch ohne ein höheres ideales Verlangen, das wie alles Gute auf Gottes Wirken zurückweiſt, die Vorbereitung zur Aufnahme der chriſtlichen Gnade nicht haben kann, alſo eine Gratia praeparans erforderlich iſt. Und gäbe dieſes der Synergismus auch zu, wie er es wohl vermag und oft thut, da er keiner deiſtiſchen Anſicht zu huldigen, noch im Intereſſe der Freiheit eine rein immanente Entwickelung zu verlangen pflegt, ſo wäre zweitens doch noch das übernatürliche Wirken der chriſtlichen Gnade zu fordern. Denn der natürliche Menſch kann von ſich aus und ohne alle Bearbeitung durch die chriſtliche Gnade unmöglich wiſſen, was es um das Chriſtenthum iſt, hat alſo auch für eine vor Gott gültige Entſcheidung die Ausſtattung

noch nicht.[1] Erst die Entscheidung kann die gültige sein, wobei der Mensch von Gott nicht bloß als von dem Allmächtigen, Heiligen und Gerechten, sondern auch von seiner Liebesoffenbarung weiß, wie sie im Evangelium verwirklicht ist und verkündigt wird. Es muß also jedenfalls der Entscheidung für oder wider Christus eine Bearbeitung durch die göttliche Gnade vorangehen, es bedarf, was die göttliche Thätigkeit anlangt, einer Gratia praeparans und praeveniens, um für die Entscheidung die dem Menschen nöthige Ausrüstung zu geben. Die erstere setzt noch einen Rest guter Anlage voraus, der eben seine Erlösungsfähigkeit ausmacht und der durch die erhaltende und weltregierende Thätigkeit Gottes entwickelt und gepflegt wird: einen Rest, der auch für das christliche Heilswerk, die neue Creatur, von höchster Bedeutung ist. Denn die Arbeit der göttlichen Gnade muß an dem natürlichen Menschen einen Anschließungspunkt haben, an seiner vernünftigen, religiösen und sittlichen Anlage, mit der das Christenthum, diese vollendete Offenbarung des Logos, in Harmonie ist, und ohne die es nie zu einer Gewißheit von der Wahrheit des Christenthums und seiner Zusammenstimmung mit den höchsten Bedürfnissen unseres Wesens kommen könnte. Diese natürliche Mitgift, die bereits einer Ausbildung fähig ist durch all das, was sich als Gratia praeparans zusammenfassen läßt, schließt ein Liberum arbitrium in sich, das schon eine Justitia civilis zu erzeugen vermag; und diese hat nicht bloß bürgerlich-weltlichen Werth, sondern schon auch etwas von sittlicher Bedeutung, denn die guten Werke dieser Justitia civilis haben bereits einen objectiven Werth, besonders für die Gemeinschaft. Aber damit ist das Verhältniß zu Gott noch nicht sittlich geordnet, weil es an der Versöhnung mit Gott fehlt, ebendaher an der Kraft eines neuen, göttlichen Lebens, und an der Güte der Gesinnung, die den Motiven der guten Werke erst ihre Reinheit und Lauterkeit verleiht, daher es noch des Wirkens der christlichen Gnade bedarf, und zwar nicht bloß der Gnade der Wiedergeburt, sondern vor Allem und zunächst der Gnade, die den Uebergang zu ihr ermöglicht und vermittelt, d. h. der Gratia praeveniens, der berufenden und sich darbietenden christlichen Gnade der Versöhnung. Christus ist nicht bloß die Wahrheit und das Leben, sondern auch „der Weg" zu dem in ihm

[1] 1 Kor. 2, 14.

beſchloſſenen Heil, indem er durch die evangeliſche Verkündigung der Seele nahe tritt und ihr die Richtung auf das, was ſie bedarf, gibt. Mit all dem, was die Gratia praeparans erreicht, d. h. mit aller Anregung oder Ausbildung ſeiner Kräfte wäre der natürliche Menſch noch nicht reif zur Entſcheidung für oder wider das Chriſtenthum. Auch die bejahende Wahl wäre noch nicht spiritualis, ſo lange ihr das Bewußtſein davon fehlt, was das Chriſtenthum iſt, was die erlöſende Gnade zuerſt geben muß und will, nämlich die Verſöhnung.

2. Es iſt aber unerläßlich, daß es zur wirklichen Kriſis, zur freien bewußten Entſcheidung für oder wider das Chriſtenthum komme, denn ohne das wäre auch eine definitive Feſtſtellung des Werthes und Schickſals der Perſon nicht möglich. Hat nun, wie auch im Gegenſatz zum Synergismus gezeigt, der natürliche Menſch dieſes Vermögen der freien Aneignung (applicatio) oder Entſcheidung noch nicht, ſo wird das erſte Ziel der Gnade im Anſchluß an die noch vorhandene Erlöſungsfähigkeit ſein müſſen, die Freiheit zur Kraft jener Entſcheidung herzuſtellen. Das wird dadurch bewirkt, daß durch die vorbereitende und die vorlaufende Gnade im Innern des Menſchen ein Gegengewicht gegen die Verſuchungen der Sünde, des Unglaubens, Eigenwillens und Stolzes geſchaffen wird, das ihnen die Waage hält, ſo daß der Menſch ſich ſelber, ſeiner Freiheit (oder die Freiheit ihm) wieder gegeben wird. Das Erſte hierzu iſt nun zwar, daß durch das Wirken der allgemeinen vorbereitenden Gnade das Gewiſſen erweckt, ein Wohlgefallen am Guten, zugleich aber, da es dem Menſchen ſeine Sünde zeigt, ein Mißfallen an ſich hervorgerufen wird. Aber die Erkenntniß des Geſetzes, der Sünde und Schuld für ſich, mag ſie mehr durch äußere Führungen und Schickſale oder mehr durch innere Wirkungen des Geiſtes Gottes angeregt ſein, brächte im beſten Falle Erkenntniß der ſittlichen Gebundenheit, nicht aber Freiheit, und auch das Verlangen und Streben nach Reinheit könnte nicht genügen, ſondern wenn nicht Weiteres gewonnen wird, nur zum Verzagen an dem höheren Lebenswerth führen oder zu Gedanken der Selbſtgerechtigkeit ausſchlagen. Um nun der Selbſterkenntniß und dem höheren Verlangen die rechte Richtung zu geben, dazu iſt bereits auch die zuvorkommende Erweiſung der chriſtlichen Gnade (Gratia praeveniens) erforderlich. Dieſe belebt einerſeits die Erkenntniß der Sünde und

Schuld, also der Hilflosigkeit, andererseits die Sehnsucht nach sittlichem Werth und nach einem Heil, das von oben kommt. Beides geschieht auf entscheidende Weise durch Vorhalten des Bildes Christi, welches in zugleich anziehender und beschämender, in erhebender und demüthigender Weise die Herrlichkeit und Erreichbarkeit des Zieles zeigt. Indem ferner das Bild des Mittlers, der die Sünde der Welt versöhnt hat, die in ihm offenbare Liebe Gottes verkündigt, auch dem Schuldbeladenen Gottes Huld entbietet, ermöglicht es ihm dadurch, aufrichtigen Sinnes die Sünde und Schuld zu bekennen und entfernt die Scheu vor Gott. Das natürliche Verlangen des Gemüthes, die Ruhe in Gott zu finden, kann nun bestimmtere Gestalt annehmen, die frohe Botschaft des Evangeliums pflanzt die ersten Keime froher Hoffnung in das Herz, und in dem erwachten, lebendigen Verlangen nach Frieden des Gewissens und Versöhnung mit Gott findet das Wort von der freien Vergebung um Christi willen, das Wort von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden eine gute Statt und verständnißvolle Aufnahme. So bringt die Bearbeitung des Geistes es dahin, daß ein inneres Gegengewicht gegen die Versuchung der Sünde geschaffen, der Mensch seiner Freiheit wieder gegeben wird, die nun den entscheidenden Lebensentschluß fassen und in kindlicher Hingabe den Glaubensact vollbringen kann, der den Willen der zuvorkommenden Gnade bejaht, die sich zunächst als sündenvergebende darbietet. So ist es ohne Gewaltsamkeit oder magisches Wirken möglich, daß im natürlichen Menschen, dem die Freiheit in spiritualibus fehlte, diese — allerdings durch göttliche That also auf übernatürliche Weise — hergestellt werde, und damit ist wie der Pelagianismus, Semipelagianismus und Synergismus, so der Manichäismus und der absolute Prädestinatianismus particularer oder universaler Form ausgeschlossen.

Sonach ist das Verhältniß zwischen göttlicher und menschlicher Thätigkeit im Heilswerk im Allgemeinen folgendes:

Der Anfang geht von der göttlichen aus, aber so, daß durch Gott menschliche Thätigkeit in Bewegung gesetzt, theils erregt, theils neu hervorgerufen wird. Auch ist die göttliche Thätigkeit eine durchgehende, nicht bloß im Anfange wirksame. Im Gebiet der Gratia praeparans bewirkt Gott, daß bessere Regungen im Menschen selber in Gefühl,

Wissen und Wollen geweckt werden; jede göttliche That ist dabei thatsetzend. Noch mehr im Gebiet der vorlaufenden Gnade, wo die Seele mit Christus in Beziehung gebracht wird. Da weiß die Gnade, oder Christus im heiligen Geist, Schritt für Schritt sich dem Menschen immer weiter zu offenbaren und nahe zu bringen, stets so, daß das Pfund, das ihm schon gegeben ward, zu wirken hat, um die Empfänglichkeit für eine höhere Gabe herzustellen.[1] Jeder neue Schritt wird mit gutem Gewissen gethan, jede Abweisung der neuen Erleuchtung, Erweckung, Erregung geschähe wider das Gewissen. Endlich aber will und muß die Gnade zu einem entscheidenden Wendepunkt führen. Wirkte bisher die Gnade nur durch einzelne Strahlen, so müssen sich diese endlich in den Willen zu einem lebendigen Focus sammeln; die Seele muß zu einem Spiegel werden, in welchem das Gesammtbild Christi als des Mittlers aufgenommen wird. Da erhält Christus eine höhere Bedeutung als die eines Lehrers und Vorbildes, nämlich eine religiöse, welche die volle Hingabe der Seele verlangt. Da muß er für den Menschen entweder mehr als bisher werden, oder aber weniger, weil ihm nicht zugestanden wird, worauf er Anspruch macht. Dieser Wendepunkt wird hervorgerufen durch die Darstellung Christi als des Versöhners, oder durch die Predigt von der Sündenvergebung um Christi willen. Das ist die Spitze der zuvorkommenden, den Menschen ergreifenden That Christi vor dem Glauben, daß diesem um Christi willen Gottes Huld und Verzeihung angeboten wird.

3. Die Berufung und Erwählung. Die Berufung (Vocatio) ist allgemein, denn ebenso allgemein als die Erlösungsbedürftigkeit und Fähigkeit ist auch der göttliche Erlösungswille, so daß von einem göttlichen Rathschluß, einen Theil der Menschheit zu übergehen und nur dem andern die Freiheit der Entscheidung herzustellen, die Rede nicht sein kann. Nur dann kann das Christenthum Alles in Entscheidung setzen und das Gericht bringen, wenn es früher oder später bei Allen sicher und unausweichlich wenigstens das Ziel erreicht, daß sie wissen was sie thun, wenn sie das Christenthum verwerfen, und daß ihnen die böse Entscheidung nicht durch äußere Einflüsse, noch durch die Macht des ererbten Bösen aufgedrängt ist. Die Herstellung der Möglichkeit einer

[1] Matth. 13, 12.

freien Entscheidung für das Christenthum ist von dem ethischen Charakter des Processes verlangt, den das Christenthum einleitet, und von der persönlichen Verantwortlichkeit, ohne die am wenigsten der endgültige Werth eines Jeden festgestellt werden könnte. — Wenn nun aber sonach die Freiheit der Entscheidung durch das Christenthum wieder begründet und dem Heilsprocesse selber einverleibt ist, so entsteht die Frage, ob dieser Gewinn nicht zu theuer erkauft, ob nicht mit dem Einlassen der Freiheit eine bleibende Unsicherheit des Heils begründet ist? Solche Unsicherheit ließe einem dauernden Gnadenstand und einer festen Heilsgewißheit keine Stelle; beide würden durch die Schwankungen der menschlichen Freiheit stets bedroht. Solche Lehre von einer bleibenden Unsicherheit des Heils wäre auch im Widerspruch mit dem N. T., wie mit dem Bedürfniß des Christen. Nach Johannes sind die da abfallen nicht wirklich Christo und den Seinen zugehörig gewesen.[1] Paulus weiß, daß ihm der Kranz der Gerechtigkeit beigelegt ist.[2] Die Apokalypse redet von einem Buch des Lebens, in das die Gläubigen eingetragen sind, und von ihrem neuen Namen.[3] Die Christen heißen versiegelt auf den Tag der Erlösung, d. h. Christi Wiederkunft;[4] dem guten Hirten kann Niemand seine Schafe aus seiner Hand reißen.[5] Ein Paulus, ein Johannes, die Reformatoren haben aus Erfahrung gewußt, welche Kraft, welche Quelle freudigen Muthes darin liege, sich auf ewig gerettet zu wissen, welcher Antrieb zur Dankbarkeit und Selbstbehütung. Daher haben sie von der Gewißheit der Erwählung nicht lassen wollen. Aber wie stimmt das dazu, daß durch das Christenthum die Freiheit wieder hergestellt ist? Bildet diese nicht einen ausdrücklichen Widerspruch gegen den Begriff der Erwählung überhaupt, so daß derselbe fallen zu lassen und an seine Stelle nur ein göttliches Vorherwissen von der finalen Treue der Einen zu setzen ist? So häufig später in der lutherischen Kirche im Widerspruch mit der F. C. das göttliche Vorherwissen an die Stelle der Erwählung gesetzt, und die Heilsgewißheit mehr und mehr lediglich auf eine Gewißheit von dem

[1] 1 Joh. 2, 19.
[2] 2 Tim. 4, 8.
[3] Offenb. 2, 17. 3, 8. 17, 8. 21, 27.
[4] Eph. 4, 30. 1, 13. 2 Kor. 1, 22.
[5] Joh. 10, 28. Aehnlich Röm. 8, 29—39.

gegenwärtigen Gnadenstande beschränkt worden ist, so ist es doch nach der Schrift, wie nach der Aussage des christlichen Bewußtseins unzulässig, den Begriff der Erwählung überhaupt zu leugnen oder die Unsicherheit des Gnadenstandes durch die Freiheit verewigt zu denken.

Erwählung im weiteren Sinn gehört schon zur Berufung überhaupt. Denn obwohl an Alle seiner Zeit die Berufung zum Heil und die Befähigung, sich dafür zu entscheiden, gelangen muß, so werden doch nicht Alle zugleich berufen. Vielmehr die Reihenfolge ist durch eine göttliche Erwählung bestimmt, die sich auf Völker und Individuen erstreckt. Und die Berufenen sind Alle zum Heil berufen; für Alle ist von Gottes Treue nicht bloß der Anfang, sondern auch die Vollendung des Heils bestimmt. Sie sind als Berufene dazu ausgesondert oder erwählt, gläubig und selig zu werden. Aber freilich sichert diese Erwählung dem Menschen noch nicht den wirklichen Antheil an dem Heil, das in der Berufung sich ihm darbietet. Eine Erwählung, durch welche die Freiheit der Annahme oder Verwerfung ausgeschlossen und durch einen allmächtigen Willen ersetzt wäre, gibt es nicht. — Aber daraus folgt nicht, daß die Heilsgewißheit durch die Freiheit bedroht oder gar die Ungewißheit des Gnadenstandes verewigt werden müsse. Es ist vielmehr auch noch von Erwählung in engerem Sinne nach der Schrift zu reden.[1] Die heilige Schrift lehrt die ewige Erwählung der Gläubigen vor Grundlegung der Welt.[2] Mit der Herstellung der Freiheit ist keineswegs gesagt, daß das Vertrauen des Christen auf diese Freiheit gestellt werde. Es vertraut der Christ nicht auf die Kraft und Beständigkeit seines persönlichen Glaubens für sich, sondern auf Gottes unwandelbare Treue, der das angefangene gute Werk nicht im Stiche lassen, sondern behüten und auch durch die menschliche Schwäche hindurch führen will, auf deren Nachwirkung sein Vorherwissen schon bei der Begnadigung gerechnet hat. Sodann aber ist es eine falsche Vorstellung von der wiederhergestellten Freiheit, zu meinen, daß sie stets eben so gut von Christus abfallen, wie mit ihm in Gemeinschaft bleiben

[1] Joh. 13, 18. Matth. 22, 14. 24, 22. 24. 1 Joh. 5, 4. 2 Petr. 1, 10. Röm. 11, 28.

[2] Eph. 1, 4—11.

könne. Der Wiedergeborene kann nicht die Freiheit ewig mißbrauchen. Zwar eine fataliſtiſche Nothwendigkeit und einen Zwang zum Guten gibt es auch für ihn nicht, es iſt Sünde für ihn noch möglich. Aber die Wiedergeburt bringt doch in ſeinem Innern und deſſen Neigungen eine reale Aenderung hervor, beläßt ſeine Freiheit nicht als ein ſchwankendes Wahlvermögen, das für die entgegengeſetzten Möglichkeiten immer und ewig gleich zugänglich wäre (Liberum arbitrium indifferentiae). Dieſe formale Freiheit iſt wohl Durchgangspunkt, aber nicht Ziel. Der Ertrag des ſittlichen Proceſſes iſt die reale Freiheit. Dieſe iſt prinzipiell vorhanden mit der Wiedergeburt, die ein göttliches σπέρμα einpflanzt, und dieſe reale Freiheit wirkt, ſoweit ſie da iſt, zum Guten. Auch wo ein momentanes Unterliegen gegen die Reſte der Sünde ſtattfindet, iſt damit ein inneres Widerſtreben gegen die Sünde verbunden, ſo daß die Sünde des Wiedergeborenen innerlich doch von der des Unwiedergeborenen unterſchieden bleibt, ſelbſt wenn ſich dies dem Bewußtſein verhüllen ſollte, und dieſes Widerſtreben macht ſich auch wieder geltend in Reue und bußfertiger Selbſterneuerung. Daß die Seligen im Jenſeits nicht mehr aus der Gnade fallen können, iſt allgemeine Annahme, und doch wird man deshalb ſie nicht der Freiheit verluſtig nennen. Ζωὴ αἰώνιος kennen und preiſen aber Paulus und Johannes auch ſchon im Diesſeits, wenngleich noch in Schwachheit. Wer aber wieder ganz fiele, wäre noch nicht wahrhaft wiedergeboren geweſen. — Die neue Creatur iſt ein Weſen unſterblicher Art. Es iſt wohl wahr, daß der Gläubige zunächſt von ſeinem gegenwärtigen Gnadenſtand weiß. Aber darum liegt für ihn ſeine Zukunft nicht in einem unſicheren, ängſtlichen Dunkel. Eine bloße Hoffnung auf künftige Seligkeit, verlaſſen von jeder getroſten Gewißheit auch über den künftigen Heilsſtand wäre gar nicht chriſtliche Hoffnung. Dem Bewußtſein von der Verſöhnung iſt die Gewißheit immanent, daß nach Gottes Gnadenwillen die Verſöhnung und Rechtfertigung des Menſchen eine endgültige ſei, daß nichts, „weder Gegenwärtiges noch Künftiges uns ſcheiden kann von der Liebe Gottes in Chriſto“. Zu dieſem Künftigen muß auch die Schwäche gehören, die in den Gläubigen wider Willen noch nachwirkt. Auf Gottes Kraft und Liebe ſich getroſt und in guter Zuverſicht auch für die Zukunft zu verlaſſen, gehört weſentlich zum Glauben. Dagegen

wäre die Pein der Ungewißheit über das Endschicksal verewigt und für das geistige Wachsthum störend, wenn wir für die Gewißheit unseres Heils in der Zukunft nur auf die eigene Freiheit und ihren treuen Gebrauch uns stützen müßten. Allerdings muß die Hauptsorge des Menschen sein, in Treue und Bekämpfung des Unglaubens stets im gegenwärtigen Gnadenstand zu bleiben. Ein Fatumähnliches Decretum electionis glaubend würde er leicht in Trägheit, Leichtsinn, Selbsterhebung fallen. Die göttliche Erwählung schließt vielmehr in sich, daß der Gnadenstand, wie alles Lebendige, sich durch die nicht müßige, secundäre Causalität, durch stete Selbsterneuerung hindurch erhält. Aber darum muß doch der göttliche Gnadenwille nicht ein wankender, die göttliche Erwählung nicht eine ungewisse sein. Nach all diesem ist eine Vereinigung der scheinbar collidirenden Interessen, der menschlichen Freiheit und der Festigkeit der göttlichen Gnade und Gnadenwahl möglich. Wir können der Freiheit die nöthige Stelle lassen und doch von einer Gewißheit des Gnadenstandes durch Gott, von einer Erwählung der Gläubigen reden. Die Wiedergeborenen sind auch die im engeren Sinne Erwählten, obwohl nicht ohne Vermittelung ihrer freien Entscheidung. Die Erwählung der Gläubigen zum ewigen Leben löst sich nicht in ein bloßes Vorherwissen der Beständigkeit ihres Glaubens und ihrer persönlichen Treue auf, sondern haben sie wirklich den entscheidenden Act des Glaubens vollbracht, so ist es in letzter Beziehung immer wieder die von ihnen ergriffene Gnade, ihre Kraft und Treue, durch welche sie behütet und vor einem gänzlichen Herausfallen aus der Gnade bewahrt werden.

Anmerkung. Die Lehre von der Heilsaneignung zerfällt in die drei Lehrstücke: von der Buße oder Sinnesänderung, von der Wiedergeburt durch den die Rechtfertigung aneignenden Glauben und von der Heiligung.

Erstes Lehrstück.

Von der Buße oder Sinnesänderung.

§ 131.

Die christliche Heilsordnung verlangt einen Stand der Vorbereitung zur Wiedergeburt (§ 130). Diese besteht göttlicherseits in

der Berufung (Vocatio externa et interna) oder der Einladung zum Heil, die zwar auf alle Heilsgüter ſich bezieht, aber zu ihrem nächſten Inhalt die Rechtfertigung des Sünders vor Gott aus Gnaden hat. Die Wirkung dieſer Berufung auf des Menſchen Seite iſt Erleuchtung über Geſetz und Sünde, d. h. das Bedürfniß der Rechtfertigung, ſowie über die in Chriſtus ſich darbietende Gerechtigkeit; das Gefühl der perſönlichen Schuld und Strafwürdigkeit und die Erweckung des Willens, um Gerechtigkeit vor Gott zu ſuchen. Dieſe Momente machen zuſammen das Weſen des bußfertigen Sinnes aus, der aber auch in ſeiner Reife nur Empfänglichkeit für das Heil in Form des Verlangens nach einer gottgeſchenkten Gerechtigkeit iſt.

Anmerkung. In dieſem dreifachen: „Erleuchtung, Schuldgefühl, Erweckung, wird die ſubjective Empfänglichkeit für Chriſtus in ſeinem dreifachen Amt bereitet, das dem dreifachen Uebel ſteuert, wovon Erlöſung noth thut, Irrthum, Schuld, Sünde.[1]

1. Das N. T. im Einklang mit dem A. T. fordert vor Allem *μετάνοια*, Umſinnung, innere Umwendung der Geſinnung von der abnormen Richtung zum normalen Anfangs- oder Ausgangspunkt, daher mit dieſer Umkehr das wieder zum Kinde Werden verbunden wird.[2] Die rechte Selbſterkenntniß mit Aufrichtigkeit verbunden, wirkt[3] Anerkennung der Schuld und Strafwürdigkeit, Schmerz und Traurigkeit, und dieſe iſt mit Bekenntniß der Sünde verbunden.[4]

2. Der Sprachgebrauch vor der Reformationszeit verſtand unter Poenitentia ſowohl das Bußſacrament, als auch dieſem entſprechend die ganze Bekehrung, Reue, Beichte und Genugthuung durch Werke bis zur Justificatio.[5] Die Reformation ſelbſt ſchnitt zwar die Nothwendigkeit der Beichte vor dem Prieſter und die Genugthuung durch Werke ab, ließ aber doch längere Zeit dem geſammten Werk der Bekehrung, das

[1] I, § 61. S. 640.

[2] Matth. 18, 3. Apoſtelgeſch. 3, 19. 26. 20, 21. 26, 18. *ἐπιστρέφειν, στρέφεσθαι.*

[3] Pſ. 32. 1 Joh. 1, 8. 9.

[4] 2 Kor. 7, 10: *ἡ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον κατεργάζεται.* Vgl. I, § 11.

[5] Die Buße als Abbüßung drängte dabei den Glauben in den Hintergrund, und verflachte ihn zur bloßen notitia etwa zuſammen mit assensus.

Reue und Glauben in sich schließt, noch den Namen der Poenitentia.[1] Der neuere Sprachgebrauch, dem auch wir folgen, unterscheidet Buße und Glauben als zwei Momente und versteht unter Buße die Reue oder Sinnesänderung. Diese nun kommt objectiverseits durch all das zu Stande, was zur Berufung zu rechnen ist.[2] Die Berufung aber ist die Veranstaltung, daß das Evangelium an den Menschen von außen herantritt durch die Gnadenmittel, aber auch innerlich ihn bearbeitet, damit er glaube (Vocatio externa et interna). Der Glaube kommt aus der Predigt.[3] Ein falscher Universalismus redet von Versöhnung und Wiedergeburt, vom Antheil an dem, was des Christenthums Inhalt ist, auch außerhalb der Christenheit ohne Zusammenhang mit dem Wort von Christus. Aber da es von Historischem keine Kunde auf rein innerem Wege geben kann, sondern nur auf geschichtlichem, so hieße das die historische Erscheinung Christi entwerthen, daher verwirft die Reformation den sogen. Enthusiasmus oder Fanatismus, welcher in einer Art von innerer Magie das Heil extra verbum sucht und die Nothwendigkeit der äußeren Vermittelung der christlichen Gnade (der Vocatio externa) leugnet.[4] — Nicht minder verwirft aber die evangelische Kirche auch die Annahme einer äußeren Magie, z. B. der magischen Kraft, der vom Priesterthum verwalteten Gnadenmittel, wonach sie ex opere operato wirken sollen. Das Aeußere, Sinnliche hat nicht unmittelbar die Kraft geistlicher Wirksamkeit.[5] Der Glaube kommt aus der Predigt nicht unmittelbar durch die Macht und Wirkung des äußeren Schalles. Es muß erst das Innere des Menschen in Bewegung gesetzt und zu einer Thätigkeit angeregt werden. Das Wort hat seine Wirkung auf Gefühl und Willen erst, wenn es in den vernehmenden Geist aufgenommen und durch den heiligen Geist sein Verständniß erschlossen wird. Den Irrthümern der äußeren wie der inneren Magie ist dadurch vorgebeugt, daß wir eine ebenso wohl innere als äußere Berufung als nothwendig anerkennen.

[1] Vgl. C. A. XII. Apol. VI. de Poenitentia.

[2] Röm. 8, 30. κλῆσις.

[3] Röm. 10, 14—17.

[4] Vgl. C. A. V. Art. Sm. 331. Apol. 153. 268. F. C. 672.

[5] Selbst Wort und Sacrament wirken nicht blind wie von selbst, sondern Ubi et quando visum est Deo C. A. V, also durch göttlichen Willensact.

3. Dem Inhalt nach muß aber das Evangelium zuerst als objective Bußpredigt wirken, und darin liegt die Anerkennung des Gesetzes und seines Rechtes auch von Seiten des Evangeliums. Damit aber die Bußpredigt nicht von Christus abführe durch Gesetzlichkeit und eine zur Verzweiflung treibende Strenge, oder durch eine Oberflächlichkeit, der es nur um Straffreiheit, nicht aber um Tilgung der Schuld, und um das Recht der Gerechtigkeit an die Schuldigen zu thun ist, muß auch schon die Bußpredigt christlichen Charakter an sich tragen, wovon schon im A. T. durch die Weissagung ein Anfang war. Dadurch lenkt die Bußpredigt auf den rechten Weg ein, daß Christus der Bußprediger wird. Das ist möglich, denn das Christenthum als absolute Religion enthält ja auch das Gesetz in sich und kann dieses aus sich heraussetzen. Aber Vocatio, Einladung wird diese Predigt dadurch, daß Christus, das persönliche Gesetz, die persönliche Heiligkeit und Liebe, einerseits das Bewußtsein von der Sünde durch seine urbildliche Vollkommenheit und durch alles das schärft, was er durch die Sünde erlitt, aber daß er andrerseits sich auch als den Heiland ankündigen läßt, der für sie einsteht und zum Bürgen der verzeihenden Liebe des Vaters geworden ist durch sein versöhnendes Thun und Leiden. Die in Christus gegebene vollkommene Einigung von Gerechtigkeit und Liebe leitet auf den wahren Weg der Buße, auf daß der Mensch durch Versöhnung und Heiligung ein Abbild seiner Gerechtigkeit und Liebe werde. Die Spitze der evangelischen Bußpredigt und ihre überwältigende Kraft liegt in der Verkündigung der zuvorkommenden und beschämenden Gnade Gottes um Christi willen, d. h. darin, daß sie auch Predigt von der durch Christus erworbenen Versöhnung der ungläubigen Welt ist, damit sie glaube.

4. Diese Verkündigung des Evangeliums als heilsame Bußpredigt wirkt nun durch den heiligen Geist, unter Abwehr pelagianischer und manichäischer Verirrungen des Trotzes oder Leichtsinnes und der Verzagtheit, eine Aenderung im Sinne des Menschen.

Erstens Erleuchtung über Sünde, Schuld, Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit, kurz über die Erlösungsbedürftigkeit, besonders im Spiegel des Bildes Christi.

Zweitens das Gefühl der Unseligkeit um der Trennung von Gott willen durch Schuld und Strafwürdigkeit, aber auch das Gefühl

des Abscheues gegen die Sünde und der Sehnsucht von Schuld und Sünde frei zu werden, d. h. das Gefühl der Reue. Jemehr das Reuegefühl sich reinigt, also nicht bloß Schmerz ist über die Folgen der Sünde, das Uebel, sondern über die Sünde selbst und ihre Schuld vor dem gerechten und heiligen Gott, desto mehr wird

Drittens auch der Wille wider das Böse erregt und es kommt die Erweckung zu Stande, in welcher der Wunsch ist, das Böse abzustoßen und der bessere Lebensvorsatz sich bildet. Je reiner Erleuchtung und Reue sich gestalten, desto weniger wird die Erweckung die Richtung auf Versuche nehmen, sich selbst erlösen oder versöhnen zu wollen. Vielmehr die evangelische Bußpredigt zeigt einerseits die Tiefe und Zuständlichkeit der Sünde, also die Ohnmacht jener Versuche, andrerseits redet sie von Christus, von dem gottgegebenen Sühnemittel, von einer Vergebung, die nicht von uns verdient oder erworben ist, sondern aus freier Gnade unser Besitz werden will, die aber auch als Glaubensgesetz auftritt und fordert, daß wir die ganze Kraft unseres Willens in das Wollen der göttlichen Hülfe und in das Bestimmtwerden durch die göttliche Gnade legen und übergehen lassen. Wird nun durch diese Predigt im Menschen die Sehnsucht lebendig, von Dem, wovon das Evangelium redet, die Erfahrung zu machen, so zieht die innerlich wirkende Berufung zu Christus hin und die wiederhergestellte Freiheit hat nun ein Gegengewicht gegen Zweifel und Unglauben an der inneren Noth einerseits, der verheißungsvollen evangelischen Predigt andrerseits, und so kann die Willigkeit zum Glaubensgehorsam oder dazu sich bilden, daß das Verlangen nach Sühne und Erlösung von der Sünde wirkliche Hinwendung zu dem Erlöser werde.

Anmerkung. Der Methodismus will das Hervortreten der bezeichneten Momente und ihre Reihenfolge in eine bestimmte Regel und uniforme Methodik bringen, und zwar dadurch, daß er zum Mittelpunkt des Heilsprocesses die gefühlsmäßige Erfahrung von Sünde und Gnade macht, zu deren Hervorrufung er sich bestimmter „Maßregeln" bedient. Aber eine solche Methodik ist nicht vorzuschreiben weder für die Terrores Conscientiae noch für die Consolationes Evangelii. Die Eine göttliche Gnade zureichend für die Totalität des Geistes, Verstand, Gefühl und Willen, ergreift in ihrer Bearbeitung jedesmal die sich ihr am meisten erschließenden Seiten der Seele, nur daß allerdings dieselbe Einheit auch irgendwie zu einem Zusammenwirken der drei Seiten führen muß. — Es ist falsch, ein bestimmtes Maß von Schmerzen der Reue, einen eigentlichen Bußkampf allgemein zu

fordern, obwohl es für Keinen ohne schweres Leid abgeht. Das Maß des Schmerzes hängt von der Lebendigkeit des Gefühlslebens überhaupt ab, die individuell verschieden ist, so wie von dem Maß, in welchem zuvor die Sünde sich in einzelnen Acten offenbart hat, was von äußeren Verhältnissen wesentlich mit bedingt ist. Stumpfheit des Gefühls ist freilich auch eine und zwar gefährliche Form der sündigen Abnormität, die zu bekämpfen ist, aber der Eine kann, zumal im Gebiet der kindertaufenden Kirche früher mit Christus in lebendigere Gemeinschaft gekommen sein, noch bevor die Sünde sich in ihm kräftiger entwickelt hatte, also zum Bewußtsein gekommen war. Denn Christus hat nicht bloß eine Beziehung auf die Sünde; er erweckt ein Wohlgefallen, eine hingebende Zuneigung nicht bloß weil er unsere Schuld von uns nimmt, sondern auch durch sich selber oder das Bild seiner Person. Es ist daher ein gewisser Glaube und eine gewisse Liebe zu Christus schon im Kinde möglich, aus welchen dann die eigentliche Buße erst hervorgeht. Wo nun das Bild Christi in seiner Huld und Liebe sich frühe dem Gemüthe eingeprägt hat, oder wo die Strahlen seiner Gnade schon in frühe Lebenszeit so hineinfallen, daß nur gedämpfte Formen der Sünde aufkommen, da kann es geschehen, daß die Lebensgemeinschaft mit ihm nie ganz abgebrochen wird, und das wird die Schrecken vor der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes nicht aufkommen lassen, ohne daß auch wieder seine in Christus erschienene Liebe irgend wie vor die Seele tritt. Aber freilich, was auch eine glückliche Jugend und Erziehung leisten möge, es bleibt dabei: Geburt und Wiedergeburt rücken nie zur Einheit des Momentes zusammen. Die Wiedergeburt ist Keinem erspart, und wenn auch keineswegs Jeder erst eine Zeit ausschließlicher Herrschaft der Sünde oder Gottentfremdung durchlaufen muß, die dann von der Zeit genau abgegrenzt wäre, wo die Gnade zur Herrschaft kommt, so kann doch Keinem erspart werden, in die Macht und in die Verzweigungen der eigenen Sünde mit Schmerz immer mehr hinabzuschauen, um mit Bewußtsein und Willen ihr abzusterben. Eine bewußte, befestigte Persönlichkeit ist doch nicht vorhanden, ohne daß sie in Christo den Versöhner ergriffen, also doch die Rechtfertigung vor Gott aus Gnaden um Christi willen zum eigentlichen Fundament ihres Gnadenstandes gewonnen hätte. Was in der lutherischen Kirche sich aus der Kindertaufe ergibt, daß es einen Glauben gebe, aus welchem die wahre Buße erst hervorgehe, das ergibt sich für Calvin, der überhaupt die Poenitentia auf die Fides folgen läßt, daraus, daß er im Interesse des zuvorkommenden Charakters der Gnade den Glauben nicht aus der Buße, sondern rein aus der Macht Gottes, der Prädestination entsprechend ableiten will.

Zweites Lehrstück.

Von der Wiedergeburt oder dem die Rechtfertigung aneignenden Glauben.

§ 132a.

Wenn die bereitete lebendige Empfänglichkeit des Menschen für das Heil sich zur vertrauenden Hingabe an Christus gestaltet oder

zum Glauben als nehmendem wird (ὄργανον ληπτικόν), der durch Chriſti Gerechtigkeit als des ſtellvertretenden Mittlers beſtimmt ſein will, ſo verbleibt es nicht bei einem gnädigen Verhalten des verſöhnten Vaters zu uns, noch bei der bloßen Stellvertretung Chriſti für uns: ſondern es kommt zu einem doppelſeitigen Bande zwiſchen dem Gläubigen und zwiſchen Gott dem Vater und Chriſtus. Von Seiten des Menſchen zur Aneignung Chriſti und ſeiner Gerechtigkeit, zunächſt der ſühnenden Gnade oder der Rechtfertigung, kraft welcher uns unſere Sünde von Gott nicht angerechnet, ſondern vergeben, die Gerechtigkeit Chriſti aber zugerechnet wird; von Chriſti Seite aber zur realen Aneignung des Menſchen, Einigung des göttlichen Lebens mit dem menſchlichen in Kraft des heiligen Geiſtes. Das Reſultat dieſer Einigung wird, da Chriſti Stellvertretung productiver Art iſt (§ 120, 127), eine neue lebendige Größe, die Gott ebenbildliche Perſönlichkeit, welche Abbild der Unio des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſtus iſt, durch den heiligen Geiſt. Das Menſchenkind iſt ſo zum Gotteskinde geworden, hat nun die Genugthuung Chriſti (§ 120—122) als eigene und iſt damit im realen Beſitz der Rechtfertigung, die zuvor nur deklaratoriſche Darbietung war. An das Gerechtfertigtſein im Glauben ſchließt ſich ſeiner Zeit normaler Weiſe auch das Wiſſen von der Rechtfertigung oder die Heilsgewißheit an. Aber die im Glauben geſchloſſene Gemeinſchaft zwiſchen Chriſtus und der Seele geht in dem Antheil an der Verſöhnung nicht auf, ſondern auf dem ſtetigen Grunde der Rechtfertigung entwickelt ſich kraft derſelben Gemeinſchaft im heiligen Geiſte die Heiligung, welche Zweck und Frucht der Verſöhnung iſt.

Literatur: Exegetiſche: Wieſeler, Comment. z. Galaterbrief zu 2, 16 ff. Meyer, Comment. z. Galaterbrief, 6. Ausg. v. Sieffert. — Lipſius, die paulin. Rechtfertigungslehre 1853 (ſpäter retractirt). Weiß, bibl. Theol. A. 3. Dogmengeſchichtliches: Literatur über Andr. Oſiander: Baur, Ritſchl, Preger; Schneckenburger, Symbolik der reform. Kirche. Dogmatiſches: Melanchth. loci th. Corp. Ref. XXI. M. Chemnitius, loci th. De Justificatione. J. Gerhard loci th. VII. H. Höpfner De Justificatione hominis peccatoris coram Deo Diss. XII. 1653. Jo. Musaei Tract. theol. de Conversione hominis peccatoris ad Deum 1661. A. Calov. Systema T. X. David Hollaz, Evang. Gnadenordnung in vier Geſprächen. Neu herausgeg. Baſel 1866. Freſenius, Abh. über die Rechtfertigung eines armen Sünders vor Gott. 1747. 1766. Neu herausgeg. v. A. F. C. Vilmar 1857. Ph. Dav. Burk,

Rechtfertigung und Verſicherung. Neu in geordnetem Auszug herausgegeben von E. Kern 1854. Mein Vortrag über die Rechtfertigung in Kiel 1868. v. Zetzſchwitz, die Rechtfertigung des Sünders vor Gott in ihrem Verhältniß zur Gnadenwirkung und zur ewigen Erwählung. (Vortrag auf d. luth. Conferenz in Hannover 1868, vgl. Ritſchl III, 102.) Preuß, die Rechtfertigung des Sünders vor Gott 1868. The way of life made plain by John Kirk. Sixteenth thousand 1849. Lecture 3 — 7. 11. Gloag, a treatise on Justification by faith 1856 (ältere engliſche Literatur, namentlich von Owen und Davenant, Barlow und Bennet ſ. bei Gloag S. VI). Von demſelben: Assurance of Salvation. — The groundwork of a System of Evangelical Lutheran Theology by Sam. Sprecher, Prof. in Wittenberg College, Springfield, Ohio, Philadelph. 1879. T. I. c. 7. T. II. c. 10.

A.

Bibliſche Lehre.

Es iſt neuteſtamentliche Lehre, daß wir nicht um unſerer Beſſerung oder Heiligung willen Sündenvergebung erlangen, ſondern daß umgekehrt die Liebe erwächſt aus der zuvorkommenden vergebenden Liebe Gottes gegen Unwürdige.[1] Auch der verlorene Sohn erhält Vergebung vor ſeiner Bewährung. Derſelbe Gedanke liegt in einer Erzählung, die häufig als Beweis für das Gegentheil angeſehen wird,[2] denn die Parabel von dem freien Erlaß der Schuld hätte keinen Sinn, noch Anwendbarkeit auf den Fall der Sünderin, wenn die Meinung wäre, daß ihr um ihrer Liebesbeweiſung willen die Sünden vergeben ſeien. Vielmehr iſt ihre Salbung des Herrn der Dank für die erfahrene Sündenvergebung.[3] Der Eintritt in das Chriſtenthum geſchieht ferner nicht durch Heiligung, ſondern durch die Taufe zur Sündenvergebung, welche als die ſichere und erſte Frucht der chriſtlichen Taufe im N. T. behandelt iſt. Wenn Jacobus die Rechtfertigung aus guten Werken ableitete,[4] die der Menſch vor dem Glauben an Sündenvergebung, alſo auch vor der Taufe vollbracht hätte, ſo wäre die ganze neuteſtamentliche

[1] 1 Joh. 4, 10. Röm. 5, 8.

[2] Luc. 7, 37—50.

[3] V. 47 muß ſo verſtanden werden: Wer wenig liebt, zeigt dadurch, daß er ſich ſeine Sünden noch nicht hat vergeben laſſen, wie umgekehrt aus der Größe der Liebe eines Menſchen erhellt, daß ihm ſeine vielen Sünden vergeben ſind. Das Weib muß alſo vor dem Mahl Vergebung durch Chriſtus erhalten haben, wofür ſie nun, ſo gut ſie kann, dankbar iſt.

[4] Jac. 2, 14—26.

Oekonomie aufgehoben und entbehrlich, ein ſolcher Brief alſo ohne Canonicität. Allein vielmehr ſetzt der Brief voraus, daß die Leſer ſchon Chriſten,[1] alſo getauft ſeien und Sündenvergebung erhalten, das Evangelium in ihr Inneres aufgenommen haben.[2] Allerdings ein ohne Früchte bleibender Glauben iſt ihm nur ein angeblicher.[3] Am deutlichſten aber unterſcheidet Paulus die Rechtfertigung und Heiligung. Er läßt erſt aus dem Frieden der Verſöhnung die Heiligung erwachſen.[4] Die unbefangene Auslegung erkennt jetzt die Richtigkeit des reformatoriſchen Verſtändniſſes pauliniſcher Lehre allgemein an, mag ſie ihr zuſtimmen oder nicht. Eben damit iſt auch geſagt, daß die Meinung der römiſchen und griechiſchen Kirche: „die Sündenvergebung leite er aus Glauben und Werken ab," eine Mißdeutung Pauliniſcher Lehre ſei. Was verſteht nun aber die heilige Schrift unter dem Glauben, auf welchen für Aneignung der Sündenvergebung ſie wie mit Einem Munde das Hauptgewicht legt? Er iſt im bibliſchen Sinn nicht ein bloßes Wiſſen, noch weniger ein bloßes Meinen, bei welchem Zweifel ſein kann,[5] er hat ferner zu ſeinem Object nicht bloß ein Hiſtoriſches als ſolches, ſondern Gott und göttliche Dinge, die nicht ſichtbar ſind, zu denen aber der Glaube über alles Sichtbare hinweg ſich erhebt.[6] Beſtimmter iſt Object oder Inhalt des chriſtlichen Glaubens, Chriſtus der Gekreuzigte und Auferſtandene.[7] Pſychologiſch oder formal angeſehen bezieht ſich der Glaube poſitiv auf den Menſchen als Einheit, er iſt

[1] Jac. 1, 18.

[2] Jac. 1, 21.

[3] Jac. 2, 14. Hat nun aber der Brief mit Chriſten zu thun, die der Vergebung durch Glauben theilhaft geworden ſind, ſo verlangt er mit Recht, daß derſelbe als Seele fortwirke und als fortdauernd ſich beweiſe, was nur in Früchten ſich zeigen kann, in welchen der ſich ſelbſt erhaltende Glaube zur Vollendung kommt (V. 22). Zugleich hat dieſe Fruchtbarkeit des Glaubens einen Werth in Gottes Augen, der ſie gut heißt, und billigt, was mehr iſt als die bloße Verzeihung. Die Gotteskraft zu dem guten Werke bleibt auch dem Jacobus das im Glauben aufgenommene Evangelium 1, 18. 21, aber bei den Gläubigen iſt ein Unterſchied im Fleiß und in der Treue der Heiligung, und dem entſprechend hat das poſitive göttliche Wohlgefallen am Menſchen ſeine Stufen.

[4] Röm. 5, 1—11. Vgl. mit 6, 1—11.

[5] Jac. 2, 19. 1, 3 u. ff.

[6] Hebr. 11, 1. Röm. 4, 17—21.

[7] Röm. 4, 25.

Sache des Herzens.[1] Nach Seiten der Intelligenz iſt er poſitiver Gegenſatz gegen Zweifel, ein Annehmen und Innewerden der Wahrheit als ſolcher;[2] nach Seiten des Willens iſt er Gehorſam,[3] Vertrauen,[4] mit zuverſichtlicher Sicherheit und Gewißheit verbunden. Die Art nun, wie dem Menſchen die Sündenvergebung zu Theil wird, iſt dieſe: negativ, Gott rechnet dem Menſchen die Sünde nicht zu, ſo daß er unter keiner Verdammlichkeit mehr ſteht;[5] poſitiv, der Glaube wird angerechnet zur Gerechtigkeit, oder die Gerechtigkeit kommt durch Vermittlung des Glaubens oder aus ihm.[6] Aber die Meinung iſt nicht, daß der Glaube als ſubjective Tugend um ſeiner Vortrefflichkeit willen als etwas Verdienſtliches geachtet werde, ſondern er hat dieſe Bedeutung um ſeines Inhaltes, Chriſti willen, wir werden in Chriſto, als mit ihm verbundene, gerecht, was alſo ſoviel iſt, als hieße es, Chriſti Gerechtigkeit, ſeine Stellvertretung, werde uns zugerechnet.[7] Weil nun in Chriſti Perſon das ganze chriſtliche Heil beſchloſſen iſt, ſo hat auch der Glaube eine umfaſſende, den ganzen Menſchen erneuernde Bedeutung, obwohl, was von dieſem Heil dem Menſchen zunächſt zu Gute kömmt und ihm Befriedigung gibt, Chriſti Verſöhnung iſt, die unſere Rechtfertigung zur Wirkung hat. — Die dominirende Bedeutung der Verſöhnung und Rechtfertigung bei Paulus könnte aber durch all die Stellen des N. T. bedroht, wenn nicht ausgeſchloſſen ſcheinen, die den Glauben vielmehr mit der Wiedergeburt und Gotteskindſchaft in die innigſte Beziehung ſetzen, nicht aber bloß mit der Verſöhnung und Rechtfertigung. Z. B. nach Johannes iſt jeder, der da glaubt, aus Gott geboren, aus göttlichem Samen gezeugt,[8] und ähnlich lehren Petrus und Jacobus.[9] Allein das bildet keinen Widerſpruch. Denn Wiedergeburt bezieht ſich auch auf das Bewußtſein. Das verſöhnte, friedenreiche Bewußtſein iſt eben

[1] Röm. 10, 10.
[2] Röm. 4, 20 u. ff. Joh. 8, 32.
[3] Röm. 1, 5.
[4] *πεποίθησις, πληροφορία.* Eph. 3, 12. Röm. 4, 20 ff. 1 Theſſ. 1, 5.
[5] 2 Kor. 5, 19. Röm. 4, 8. 8, 1. 5, 19.
[6] Röm. 4, 3—6 9. 22. 5, 1. 9, 30. 10, 6. Gal. 5, 5. 2, 16. 3, 8. *(ἐκ)* Röm. 3, 22. *(διὰ πίστεως)* Phil. 3, 9. *ἐπὶ τῇ πίστει.*
[7] 2 Kor. 5, 19—21.
[8] 1 Joh. 5, 1. 1 Joh. 3, 9. Joh. 1, 13.
[9] 1 Petr. 1, 23. Jac. 1, 18.

Wiedergeburt nach Seiten des Bewußtſeins. Auch Paulus ſetzt die Wiedergeburt mit dem Glauben in die engſte Verbindung.[1] Seine mehr dialektiſche Art läßt aber die einzelnen Momente mehr geſondert und nach ihrem innern Verhältniß hervortreten. Man hat zwar die pauliniſche *υἱοθεσία* auf ein bloß rechtliches Verhältniß, Adoption an Kindesſtatt bezogen, ohne daß im Menſchen ſelbſt eine Umgeburt ſtattfände. Allein wenn auch die *υἱοθεσία* durch Imputation hindurch ſich vollzieht, ſo weiß doch Paulus ſelbſt von einer mehr als nur imputirten Gotteskindſchaft.[2] Der Glaube enthält dem Apoſtel einerſeits ein Sterben des alten Menſchen, aber ebenſo ein Auferſtehen des neuen mit Chriſtus, und die *υἱοθεσία* ſchließt ihm auch das Theilhaben am Geiſte Chriſti in ſich, wodurch wir zur neuen Creatur werden.[3] Dennoch bleibt es dabei, daß dieſe Umwandelung nur zu Stande kommt durch den Glauben an Chriſti verſöhnende Mittlerſchaft, nicht durch Glauben an Gott im Allgemeinen oder an das unperſönliche Verdienſt Chriſti, ſondern durch Glauben an Chriſti Perſon und Stellvertretung, der um unſerer Sünden willen geſtorben, um unſerer Gerechtigkeit willen auferweckt iſt. Das iſt für Paulus von beſonderer Wichtigkeit, um den Uebergang von der Rechtfertigung zum neuen Leben zu finden. Indem der Glaube zur Gemeinſchaft mit Chriſtus, zur Einverleibung in ihn führt, eignet er ſich den an, der als Geſtorbener und Auferſtandener die Kraft der Verſöhnung wie des neuen Lebens in ſich ſchließt und beides nach ſeiner uns bei dem Vater vertretenden Liebe mittheilt; der Glaube iſt ihm Lebensgemeinſchaft mit dem ganzen Chriſtus, ein Sterben und Begrabenwerden mit ihm, ſo daß nun das alte Ich, der unverſöhnte Menſch, d. h. die falſche Einheit ſeiner Kräfte aufgelöſt, durch das Sterben mit Chriſtus gebrochen iſt. So wird nun die Kraft ſeiner Auferſtehung die Macht in dem Menſchen.[4] Der Glaube iſt dem Apoſtel die innere Bewegung des ganzen Gemüthes zu Chriſtus. An ihn hingegeben werden wir der Liebe Gottes gegen uns inne, ſie wird ausgegoſſen in unſere Herzen, daß wir ſie nach ihrer zuvorkommenden freien

[1] Kol. 3, 10. Eph. 4, 24. Tit. 3, 5 f.
[2] Röm. 8, 15—17. Eph. 1, 5. Gal. 4, 5.
[3] 2 Kor. 5, 17. Kol. 3, 10.
[4] Röm. 6, 3. 4. Kol. 2, 12. Gal. 2, 20.

Weiſe erfahren,[1] und das iſt unſer Friede.[2] Andre der heiligen Schriftſteller drücken das ſo aus: Nun wird das verklagende Herz zum geſtillten, das Gewiſſen von Schuld gereinigt und entlaſtet.[3] In dieſer Gemeinſchaft mit Chriſtus empfangen wir auch die Gewißheit der Sündenvergebung und unſrer Gotteskindſchaft;[4] der heilige Geiſt pflanzt ſein Zeugniß von unſerer Gotteskindſchaft unſerm Bewußtſein ein, er macht unſer Herz mitwiſſend, mitzeugend von ihr.[5] Wie wir aber ſo um Chriſti, ſeiner Stellvertretung willen die Gerechtigkeit Chriſti als in Gottes Augen uns geltende, als uns zugerechnete empfangen, ſo wird durch den Glauben auch die Lebensgerechtigkeit des zweiten Adams unſer.[6]

B.

Die kirchliche Lehre.

Vgl. M. Geſch. d. proteſt. Theologie S. 577—586.

1. Bei den Orientalen und in der römiſchen Kirche gewann trotz der pauliniſchen Lehre der Lehrtypus die Oberhand, welcher Glauben und Werke coordinirt und aus beiden zuſammen die Rechtfertigung oder Sündenvergebung ableitet. Abgeſehen von den Nachwirkungen des Judaismus, welcher ſogar das Evangelium zu einer Nova lex machte, kommt dabei die dem natürlichen Menſchen ſo nahe liegende Vorausſetzung in Betracht, daß er das Gute und den ſittlichen Werth ſich ſelber verdanken, und daß auch die Tilgung der Schuld, wenigſtens zum Theil, ſein Werk oder Verdienſt ſein müſſe. Allein bei ſolcher Coordination von Glauben und Werken mußte der Glaube ſeine grundlegende Bedeutung für das Heil verlieren, oder doch verflacht, auf die Kunde von der chriſtlichen Wahrheit im Allgemeinen (notitia) und die Zuſtimmung zu ihr (assensus) beſchränkt werden. Denn als Glaube im neuteſtamentlichen Sinne, d. h. als Vertrauen auf Chriſti Mittlerſchaft

[1] Röm. 5, 5. vgl. 1 Joh. 4, 9. 10.
[2] Röm. 5, 1. Eph. 2, 14.
[3] 1 Joh. 3, 19 f. Hebr. 10, 22. 1 Petr. 3, 21.
[4] Eph. 1, 13. 4, 30. 2 Kor. 1, 22. Die σφραγίς.
[5] Röm. 8, 16. 1 Joh. 5, 10 ff.
[6] Röm. 5, 15—21. 6, 5—14. 8, 3. 4. 2 Kor. 5, 17. Tit. 3, 5 f. Jak. 1, 13. 16, 21 f. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 1 Petr. 1, 22 f. 2 Petr. 1, 5 f.

würde er von ſelbſt für die Rechtfertigung das entſcheidende Wort geführt und einen ihm gleichen Antheil der Werke zur Verſöhnung ausgeſchloſſen haben. Die Forderung der Werke für die Sündenvergebung mußte aber eine neue Geſetzlichkeit, ewige Unſicherheit über den Gnadenſtand und eine Pein des Gewiſſens wirken, welche zu einer Lehre von ſündetilgenden Bußübungen und von dem Fegfeuer führte, als Ergänzung zu der auf Erden doch immer unvollkommenen Reinigkeit und Lebensgerechtigkeit, ohne deren Vollkommenheit die Rechtfertigung überhaupt nicht ſollte vollſtändig ſein können. Selbſt Auguſtinus, welcher der Gnade eine größere Stelle ließ, hat die Rechtfertigung und Heiligung noch nicht beſtimmt unterſchieden, hat das neue allerdings von Gott zu ſetzende Leben des Glaubens zum Grund der Rechtfertigung gemacht, und ihm nach auch im Allgemeinen die Myſtik des Mittelalters. Die Fides als Tugend, als principielles, neues Leben iſt ihm juſtificirend. Erſt die Reformation hat die Pauliniſche Lehre, in der wir die Spitze der neuteſtamentlichen Lehrtypen und die klarſte Ausprägung des chriſtlichen Lehrgedankens ſahen, wieder aufgenommen.

Die Symbole, beſonders die ſchmalkaldiſchen Artikel, bezeichnen ihre Lehre von Rechtfertigung und Glauben als den Articulus stantis et cadentis Ecclesiae;[1] werde dieſe rein erhalten, ſo bleibe alle Lehre rein, ſo ſei die Kirche aller Feinde und Häreſen mächtig, werde er verdunkelt und verfälſcht, ſo ſei Alles verloren. Namentlich hat Luther alle Lehrirrthümer der römiſchen Kirche dadurch überwunden, daß er die geſammte Lehre der Kirche in Abhängigkeit von der die Rechtfertigung aneignenden und mit der Schrift geeinigten Fides geſetzt hat. Er hat die Rechtfertigung, das ſogenannte Materialprincip als kritiſches Princip für das ganze Syſtem des Katholicismus verwendet und nichts verworfen, bis er ſeine Unvereinbarkeit mit dieſem Princip erkannte. Der Glaube im proteſtantiſchen Sinne nun iſt nicht bloß notitia, fides historica mit assensus,[2] alſo auch nicht bloß Annahme einer Lehre oder eines einzelnen Lehrartikels, ſondern er iſt auch eine perſönliche vertrauende Beziehung zum objectiven hiſtoriſchen Chriſtus (Christus extra nos), der ſeinerſeits durch

[1] A. Sm. 305. 318. C. A. IV. Apol. II. Cat. maj. 454. F. C. 612. 616. 622. Heidelb. Cat. Q. 21. 53. 64.

[2] C. A. XX. Apol. 68.

ſeine Verheißung (promissio) und Vertretung bei dem Vater ſeine Liebesbeziehung zu uns eröffnet hat. Die Fides iſt ein Wollen und Annehmen der Verheißung, und zwar nicht bloß der unbeſtimmten auf Alle gleich bezüglichen, welche identiſch mit der Heilsordnung wäre, ſondern der auf unſere Perſon bezüglichen Verheißung des perſönlichen Gottes. Der Glaube iſt für dieſe Verheißung das aufnehmende Organ (*ὄργανον ληπτικόν*).[2] Die Evangeliſchen wollen nicht bloß Fides in genere, ſondern eine ſolche, wonach credit quisque, sibi remitti peccata, oder die Fides specialis, — ein perſönlicher Act auch in dem reflexiven Sinn, nach welchem die Perſon vertrauensvoll auf ſich die Anwendung von der Gratia universalis macht. Das iſt die Fiducia.[1] Analyſiren wir dieſe Fiducia näher, ſo iſt ſie, formell angeſehen, zunächſt vertrauendes Nehmen, noch nicht Heilsgewißheit; erſt der im Glauben aufgenommene Inhalt hat die Wirkung, Gewißheit von ſeiner Wahrheit und zugleich Certitudo salutis zu geben durch das Testimonium internum spiritus sancti.[2] Dieſes Nehmen ſetzt aber einen Inhalt oder Gegenſtand voraus, der für das Bewußtſein iſt. Dieſen Inhalt bilden nicht etwa nur die ewigen göttlichen Dinge im Allgemeinen; ſondern der Glaubensinhalt ſchließt das im hiſtoriſchen Glauben Aufgenommene in ſich, jedoch nur, ſofern es auf das Heil bezogen iſt und daran ſeinen Mittelpunkt hat, ſo daß die evangeliſche Stufe der Fides den Inhalt der früheren Stufen als bleibenden aufbewahrt, aber als ein Objectives, welches ewige Bedeutung und die Tendenz hat, ſubjectiv zu werden, um als innerlich Aufgenommenes zu wirken. So iſt der eigentliche Gegenſtand, den der Glaube ergreift, Chriſtus als unſer Mittler, welcher die Verſöhnung der Welt einmal für immer vollbracht hat. Dieſen Chriſtus nun in Vertrauen ergreifend, empfängt der Glaube für die Vergangenheit Vergebung, für die Gegenwart Frieden mit Gott, für die Zukunft getroſte Zuverſicht der ewigen Seligkeit, indem wir um Chriſti willen uns als gerecht und Gott wohlgefällig anſehen dürfen, da Gott uns in Chriſti Gemeinſchaft ſchaut. Damit wird das Gemüth aufgerichtet und neu belebt, es beginnt ein neues Bewußtſein, das der Kindſchaft; neue geiſtliche Bewegungen (motus), ſo daß wir nun erneuert

[1] Apol. 75. 172. 175. F. C. 584. 684.
[2] Apol. 78. 172. F. C. 684.
[3] Apol. 178 ff. F. C. 806, 31. 817, 43. 822, 90.

und wiedergeboren an Gott und seinem Willen Lust und Freude haben. Solches Alles wirkt aber die Fides nicht durch sich, obwohl sie eine schöne Tugend, ja die Grundtugend ist, durch welche die Rechtstellung zu Gott unser Zustand wird; sondern das wirkt das Objectum fidei, eingepflanzt durch den Glauben.[1] Da es hiernach nur darauf ankommt, daß der Rapport der Seele zu Christus hergestellt werde, durch den uns zu Gute kommt, was Christus hat und ist, so führt auch der schwache Glaube uns die Gnade der Rechtfertigung zu.[2] Unsere Gerechtigkeit vor Gott ist also nicht unsere eigene Vortrefflichkeit, auch nicht unsere liebende Verbundenheit mit Christus, oder der Keim der Heiligung durch den Christus in nobis, sondern das Erste, das Grundlegende ist die Justitia Christi extra nos, die der Glaube ergreift und die ja allerdings auf uns gerichtet ist, und uns gelten will, oder: es ist die Verbundenheit Christi mit uns, die um seiner Vertretung willen uns zu Gute kömmt, und zur Imputatio seiner Justitia wird, so daß vor dem göttlichen Forum des Verdienstes und Erlösungswillens Christi halber seine Justitia als unsere Justitia angesehen und eben deshalb unsere Schuld und Sünde uns nicht angerechnet wird.[3] Jenes Positive und dieses Negative faßt sich zusammen in dem uns freisprechenden ja in die Gotteskindschaft aufnehmenden göttlichen Urtheil (Justificatio forensis).[4]

Der kirchliche Lehrsatz von „der Gerechtigkeit Christi außer uns" ist allerdings der Mißdeutung fähig; ihre Zurechnung kann äußerlich juristisch oder so vorgestellt werden, daß sie nicht zum lebendigen Princip einer heilsamen, sittlichen Revolution, sondern zum Ruhekissen sittlicher und religiöser Trägheit wird. Allein die Meinung ist nicht, daß die stellvertretende Gerechtigkeit Christi und das Wissen von ihr außer uns bleiben, und nicht in uns eindringen soll, sondern nur, daß unser Heil nicht in einem Vorzug von uns, sondern allein in der zureichenden Kraft des stellvertretenden Christus enthalten sei, die zu-

[1] Apol. 68. 70. 103. 131.

[2] Vgl. z. B. Cat. maj. 546. 561. § 62.

[3] Die imputata justitia sei aber keine putativa, weil sie auf Christi realer Stellvertretung ruht, die uns Gott zu einem Versöhnten macht (Deum placatum praebet).

[4] Apol. 109. § 131 (usu forensi significat justum pronunciari, non effici) F. C. 685.

gleich fruchtbares Princip des neuen Lebens ist. Auch ist darüber in der evangelischen Kirche kein Streit, daß die Gerechtigkeit Christi zu unserem Besitz und Wissen nicht werden kann, ohne Buße und Glauben, und daß es göttliche That oder Wirkung sei, wodurch dem Menschen die Gewißheit dieses Besitzes zu Theil wird, wie auch in der Darbietung der göttlichen Vergebung ein göttlicher Act war.[1] Es soll also nur die Zuvorkommenheit der Gnade, ihre objective Zureichenheit und Sicherheit trotz unserer Unwürdigkeit durch die Forderung ausgesprochen werden: Wir sollen uns auf keinen Vorzug in uns, auch nicht auf die Vortrefflichkeit unseres Glaubens, nicht auf die Innigkeit und Stärke unserer Verbindung mit Christus, sondern lediglich auf die Treue und Stärke der Verbindung Christi mit uns, auf die Justitia Christi extra nos verlassen, die gleichwohl ihr Absehen auf uns ihrem stellvertretenden Charakter gemäß hat. Mit dieser Unabhängigkeit der Rechtfertigung von unseren Vorzügen ist auch ihre Unabhängigkeit von den Stufen unserer Heiligung gegeben, ferner ausgeschlossen, daß die Rechtfertigung, sofern sie Sündenvergebung ist, Stufen habe, daß also zunächst nur ein Theil der Sünden vergeben werde, bis Glaube oder Heiligung vollständig und vollkommen da sei.[2] Da die nicht vergebene Sünde uns doch wieder in Strafwürdigkeit lassen und das Schuldbewußtsein fortdauern müßte, so ist es evangelischer Grundsatz, im Gegensatz zum Tridentinum: „die Rechtfertigung hat keine Stufen, sie ist nur entweder da oder nicht; Stufen hat nur die Aneignung ihres Besitzes, sie selbst an sich ist ihrem Inhalt nach immer ein ungetheiltes Ganzes und ganz, oder gar nicht da, während die Gewißheit von diesem Ganzen eine dem Wachsthum unterworfene ist." Ebenso ist evangelische Gemeinlehre, daß für die Gläubigen der Strafzustand aufgehoben ist, nicht aber noch soweit fortdauert, als noch Sünde im Menschen ist. Das hieße, da es Strafe ohne Schuld nicht gibt, daß die Sündenvergebung nicht Tilgung der Schuld, daher die Schuld für den Gläubigen, sofern er noch Sünde an sich hat, höchstens theilweis

[1] Was zunächst ein nur innergöttlicher Act war — justificatio forensis, davon wird dem Gläubigen seiner Zeit Kunde durch den heiligen Geist, Apol. 82. F.C. 684 f.; was die Dogmatik des 17. Jahrhunderts durch intimatio, insinuatio sententiae justificantis ausdrückt. s. u.

[2] F. C. 689, 30—32. 694, 49.

getilgt sei, und so wäre die Vergebung wieder nicht aus einem Stück. Nur wenn der Mensch vom Glauben wieder abfiele, würde er wieder in den Strafzustand, weil aus dem Gnadenstande, fallen.[1] Indem endlich durch die Fides die Justificatio angeeignet oder in Besitz genommen wird, nimmt sie nach den Symbolen die Erfahrung der göttlichen Liebe in sich auf, welche Liebe erweckt und vivificirende Kraft hat.[2]

Aber über das Verhältniß der Justificatio zur Regeneratio, Vivificatio, Renovatio sprechen sich die lutherischen Bekenntnisse nicht völlig gleichmäßig und bestimmt aus. Denn während die Apologie mit der Justificatio, die von der Fides ergriffen wird, unmittelbar die Regeneratio ꝛc. verbunden denkt, ja z. B. sagt: Justificatio ist Regeneratio (wobei aber zweifellos die Meinung nicht ist, daß durch die Regeneratio ꝛc. es zur Justificatio komme, sondern umgekehrt), so warnt die F. C. davor, die Justificatio in den Proceß der Conversio einzuflechten, offenbar, um sie in ihrer objectiven Selbständigkeit als Urtheilsspruch vor dem göttlichen Forum zu sichern, gibt der Renovatio wesentlich die Bedeutung der Sanctificatio, und läßt sie auf die Justificatio folgen; und nur das wird zugegeben, daß die Justificatio gewissermaßen eine Vivificatio und Regeneratio sei.[3] Nach der Apologie empfängt der Glaube, welcher der Rechtfertigung theilhaft wird, auch den heiligen Geist, so daß die Gerechtfertigten auch die Wiedergeborenen sind. (Ap. 82, 4. 82, 117. 71, 62. 74, 78.) Dagegen die altkirchlichen Dogmatiker geben der Wiedergeburt im Verhältniß zur Justificatio und also zur Fides keine sichere Stelle, indem die Einen die Fides zuerst vor der Wiedergeburt behandeln, so Hafenreffer und Baier, Andere aber (vornehmlich der Kindertaufe wegen) die Wiedergeburt vor den Glauben und die Rechtfertigung stellen, statt jene von dieser abhängig zu machen,

[1] Diesen wichtigen evangelischen Grundsatz bestritt Hengstenberg, Ev K.Z. 1864. S. 1065 ff. in dem Aufsatz: „Alles Leiden ist Strafe", der den Uebergang zu seiner wesentlich tridentinischen Rechtfertigungslehre bildete. Kreibig a. a. O. S. 368 ff. stimmt Hengstenberg wesentlich zu. „Die zeitlichen Leiden sind für die Erlösten immer beides, Strafe und Zorneserweise, aber auch Offenbarungen der göttlichen Liebe." S. 376. Weiteres hierüber s. unter C.

[2] Apol. 71, 62. Fides parit novam vitam in cordibus, novos motus. F. C. 675.

[3] Vgl. die Stellen Apol. 82, 117. 83, 4. 71, 62. 74, 78. F. C. 686, 20. 687, 24. 585, 5. 6. 685 ff. Vgl. Schneckenburger a. a. O. S. 2, 101 ff.

(ſ. o. S. 709), ja wohl erſt bei der Conversio die Fides und die Justificatio per fidem abhandeln.

Die älteſte evangeliſche Dogmatik von Melanchthon, Chemnitz, Hütter und Johann Gerhard behandelt die reformatoriſchen Grundbegriffe „Glauben und Rechtfertigung“ ſorgfältig, aber noch einfach und ſo, daß ſie Alles darauf anlegen, die Justificatio recht beſtimmt als Wendepunkt hervortreten zu laſſen, allerdings auch ohne die einzelnen Momente oder Stufen des Heilsproceſſes genauer zu analyſiren, welche von der Aneignung der Gnade für und durch das Subject (der gratia Spiritus Sancti applicatrix) zu durchlaufen ſind. Das letztere geſchieht von der ſpäteren Dogmatik im 17. und 18. Jahrhundert. Die übliche Reihenfolge iſt: Vocatio, (die z. B. durch die Taufe, auch als Kindertaufe ſtattfindet) Illuminatio, Regeneratio, Conversio, dann erſt Justificatio. (Zur Conversio gehört Poenitentia mit Contritio und Fides, deren Wirkung dann die Justificatio als actus Dei forensis ſei (König), während Calov erſt an den göttlichen Act der Justificatio die Fides justificans und für die Wiedergefallenen die Poenitentia anſchließt.) Auf die Justificatio folgt bei König, Calov, Quenſtedt, Hollaz die Unio mystica, dann die Renovatio oder Sanctificatio und Glorificatio. Das am meiſten Charakteriſtiſche aber auch Auffallendſte iſt dabei, daß von den Dogmatikern nach J. Gerhard der Justificatio nicht bloß die Vocatio mit Illuminatio, ſondern auch die Regeneratio und Conversio vorangeſtellt zu werden pflegt.[1] Noch weiter wird dabei die Justificatio zurückgeſchoben, wenn ihr zugleich die Lehre von den Gnadenmitteln, ja auch von der Kirche vorangeſchickt wird, wie von Calov geſchieht.[2] Aber damit hat die Rechtfertigung ihre dominirende, centrale Bedeutung verloren: ſie konnte namentlich nicht mehr als

[1] So außer König, Calov, Quenſtedt, Hollaz, auch Calixt und Baier ſ. m. Geſch. d. prot. Theol. S. 580 ff.

[2] Hollaz läßt die Lehre von den Gnadenmitteln erſt auf die Justificatio und auf die Momente des ſubjectiven Proceſſes folgen unter dem Titel media salutis causalia, zu welchen auch Contritio, Fides, bona Opera u. ſ. w. gerechnet werden. Baiers Compendium 1693. 1750 behandelt zwar gleich nach der Chriſtologie die Fides, aber nicht, um aus ihr das Weitere, wie z. B. Justificatio abzuleiten, ſondern nachdem er den angegebenen Begriff des Glaubens feſtgeſtellt, will er ſeine Entſtehung zeigen, wobei wieder die Regeneratio die erſte Stelle einnimmt, die Justificatio dann auf die Conversio folgt.

Wendepunkt vom Tod zum Leben auftreten, wenn die Regeneratio ihr ſchon vorangegangen war. Frägt man nach dem Motiv, welches bewirkte, daß die Voranſtellung der Regeneratio zur herrſchenden Lehre wurde, ſo wird man zweierlei nennen können, was die Hinabrückung der Fides und Jusificatio, ſowie die Voranſtellung der Regeneratio verurſacht hat, die als Wirkung der Gnadenmittel gedacht iſt. Erſtens den Gegenſatz gegen myſtiſche oder ſpiritualiſtiſche Richtungen, denen durch Voranſtellung der Gnadenmittel oder auch ihrer Trägerin, der Kirche, vor dem Glauben geſteuert werden ſollte. So handelt Calov nach der Chriſtologie ſofort die Kirche T. VIII. IX ab, hat alſo eine Kirche, bevor er Gläubige hat; erſt T. X wird dann von Fides justificans die Rede, aber ſo, daß er mit der Regeneratio beginnt. Zweitens macht ſich dabei der Einfluß der Lehre von der Kindertaufe geltend, deren wiedergebärende Kraft man aus Scheu vor Anabaptismus nicht von Conversio, d. i. Buße, Reue und Glauben abhängig machen wollte.[1] Daher wurde im 17. Jahrhundert die Lehrform aufgeſtellt: die Gnade der Wiedergeburt könne, ſei es an Kinder, ſei es an Erwachſene, mitgetheilt werden, wenn ſie nur nicht auf böswilligen Widerſtand (obex) treffe, ja es müſſe allgemein zuerſt die Gnade der Regeneratio geſchenkt werden, wodurch erſt Bekehrung (Contritio et Fides) möglich werde, deren Effect dann die Rechtfertigung ſei. Allein ſo war verfahren, als ob es vor dem Glauben eine Regeneratio geben könne, und die Justificatio war nicht mehr als Princip der Wiedergeburt gedacht. Das Monſtröſe dieſer Gedanken ſuchte man allerdings wieder zu mildern oder ſich zu verbergen. Man deutete die Regeneratio von der bloßen Herſtellung des Vermögens zum Glauben und ſah als ihre Wirkung das liberum arbitrium liberatum an.[2] Aber ſolche Abſchwächung des Begriffs der

[1] Quenſtedt III, 478 u. A. ſagen ausdrücklich, daß man bei Kindern nicht von Bekehrung, ſondern nur von Regeneratio rede; auch Justificatio pflegt von den adultis gebraucht zu werden.

[2] Schon die F. C. 675 hatte als Wirkung der Taufe das lib. arbitrium liberatum bezeichnet. Die Dogmatiker bis Hollaz pflegen zuerſt die verſchiedenen, umfaſſenderen Bedeutungen der Regeneratio, dann aber als engſte, magis propria, quae hujus loci est, die collatio virium credendi supernaturalis, die eine partialis vitae spiritualis largitio ſei, zu bezeichnen (König § 447, dem Quenſtedt III, 478 faſt buchſtäblich folgt.) Dasſelbe liegt darin, wenn Calov die Regeneratio eine Neugeburt aus dem Geiſte nennt, ut credant. Noch bezeichnender iſt, daß

Wiedergeburt iſt ſchriftwidrig und geeignet, den Unterſchied zwiſchen Natur und Gnade zu verwiſchen, weil es da Wiedergeborene gäbe, die weder Glauben noch Justificatio haben,[1] daher mit Recht der Pietismus den ſtrengeren Begriff der Wiedergeburt aufrecht erhielt. Den Schein, daß man eine Wiedergeburt vor der Justificatio und dem Glauben lehre, die Justificatio erſt nach der Wiedergeburt und Bekehrung ſetze, will ferner Quenſtedt durch die Lehre beſeitigen: Regeneratio, Justificatio, Unio mystica et Renovatio tempore simul sunt et quovis puncto mathematico arctiores, adeo ut divelli et sequestrari nequeant, cohaerent.[2] Da er aber dieſes nicht vom Geſichtspunkt des göttlichen Gnadenwillens ausſagt, der freilich alle jene Momente zugleich umfaßt (während ſie zeitlich real auseinandertreten, weil der menſchliche freie Wille am Heilsproceß betheiligt iſt), ſondern fortfährt: Secundum nostrum tamen concipiendi modum ordine prior est regeneratio et justificatio unione illa mystica, ſo iſt jene Aufeinanderfolge und Stufenreihe der Momente als bloße ſubjective Vorſtellung oder Schein behandelt und der ganze Entwurf der Heilsordnung wieder in Frage geſtellt oder zurückgenommen. Wenn wir nun auch damit inſofern zufrieden ſein könnten, als damit auch die falſche Stellung der Justificatio aufgegeben wäre, ſo geht es doch nicht an, die Allmählichkeit und Zeitlichkeit des Heilsproceſſes in bloß ſubjectiven Schein zu verwandeln, die Geſchichte alſo doketiſch zu behandeln, und es kommt darauf an, auch die evangeliſche Wahrheit ins Licht zu ſtellen, daß nicht erſt die Umwandlung des Sünders (Regeneratio, Conversio) Gott zur Verzeihung beſtimmt, alſo causa impulsoria justificationis iſt, wie Muſäus wollte, oder conditio der göttlichen Vergebung, wie ſelbſt Johann Gerhard lehrte (ohne beſtimmt genug die Vergebung ſelbſt von dem Beſitz derſelben zu unterſcheiden), ſondern daß umgekehrt erſt die Gabe der Sündenvergebung den Menſchen ſittlich umwandelt.[3]

Calov die Regeneratio zur Berufung rechnet, die doch für ſich nur Ermöglichung des Glaubens iſt. Aehnlich verhält es ſich mit Baier, wenn er aufmerkſam betrachtet wird. P. III c. 4. § 2. S. 488 f. und nach Baier mit Höpfner. Allerdings pflegen die Dogmatiker auch wieder zu ſchwanken, um der Regeneratio und der Taufe mehr, nämlich die donatio fidei ſelbſt beizulegen; ſind doch die vires credendi auch ſchon eine pars vitae spiritualis.

[1] Das iſt aber auch der evang. Lehre von der Kindertaufe widerſprechend.

[2] III, 621.

[3] Vgl. Apol. 71 u. ſ. w. ſ. o. S. 739. 740.

Ein weiterer Uebelstand war nemlich, daß nach dem herrschenden dogmatischen Schema neben Vocatio und Erleuchtung auch die Wiedergeburt, Buße und Glauben nicht etwa nur dem Bewußtsein von der göttlichen Vergebung, sondern dem Acte der göttlichen Verzeihung vorangehen sollte; diese soll also überhaupt erst eintreten, nachdem schon eine Reihe von Momenten durchlaufen ist, die auch subjective Aenderungen mit sich führen. Nun soll zwar Gott bei seinem Act der Sündenvergebung von diesen guten Aenderungen gänzlich absehen, obwohl alle einen sittlichen Werth in sich haben: es soll die freie zuvorkommende Gnade ihr Recht behalten und nicht durch menschliche, wenn auch gottgewirkte Tugend, z. B. der Bußfertigkeit und des Glaubens motivirt sein: aber andererseits soll Gott doch von diesen Aenderungen nicht absehen, da er ja die Vollziehung des Actes der Sündenvergebung überhaupt davon abhängig machen soll, ob diese Aenderungen vorhanden sind. Da dieses den Eindruck abstracter, spitzfindiger Unterscheidung macht, so ist es nur natürlich, daß die Folgezeit noch weiter ging und in der Bekehrung, zumal dem Glauben, als der guten sittlichen Grundstellung die bewirkende Ursache der Sündenvergebung sah, ja wohl auch (wie schon früher Andreas Osiander) es frostig oder äußerlich fand, wenn die Fides justificans nicht bereits wenigstens principielle Heiligung sei und darin ihren Werth habe. Nicht minder natürlich war dann ferner, von dem Glauben, damit er so Großes leiste und die Rechtfertigung bewirke, immer Mehreres zu verlangen. Es wurde wahrer, wenn auch nicht starker Glaube gefordert, wahre Gesetzes- und Sündenerkenntniß, wahre Reue und Bußschmerz (Contritio, nicht bloß Attritio), kurz eine wahre Bußfertigkeit, damit Gott zu seinem rechtfertigenden Acte bestimmt werde. Das tritt bei den Arminianern, aber besonders bei dem Methodismus hervor.[1] Allein auf solche Weise ging man wie durch eine Hinterthüre wieder auf den katholischen Heilsweg mit der Verewigung der Unsicherheit über das Heil und kam von dem Trost der freien Gnade immer weiter ab. Der Artikel von der Justificatio mußte da folgerichtig, statt das Fundament und den entscheidenden Wendepunkt zu bilden, immer weiter zurück verlegt werden, weil Buße und Glauben in diesem Leben nie vollkommen sind, von ihrer Wahrheit aber die Justi-

[1] Vgl. Fletcher's Checks to the Antinomianism etc. gegen den Calvinismus u. Jacoby Gesch. d. Meth. 1870. Weiteres s. unter C.

ficatio überhaupt abhängig gemacht wurde. Besonders aber mußte durch solche Bedingtheit des göttlichen Actes der Sündenvergebung überhaupt von dem bußfertigen Glauben die reformatorische Anschauung von der Zuvorkommenheit der christlichen Gnade verdunkelt und vielmehr in die Lehre umgesetzt werden, daß das Evangelium nichts Anderes sei als die Verheißung, daß Gott den Gebesserten, Bekehrten werde gnädig sein, — eine Lehre, die auch in den philosophischen Schulen, z. B. Kants, heimisch wurde. Die sündenvergebende Gnade wäre damit dessen beraubt, das Princip der Heiligung zu sein, und die Anknüpfung an Christi Versöhnungswerk könnte nur noch eine gar lockere bleiben. Christus hätte da höchstens *ermöglicht*, daß die Sünden von Gott Denen verziehen werden, welche die Bedingung wahrer Buße und Besserung würden erfüllt haben. Man war also zu einer Lehrentwickelung geführt, die einem oberflächlichen Denken sehr zusagen mag und welche den Heilsproceß mit Recht auch nach der subjectiven Seite hin ausführen wollte, aber das Band mit dem objectiven Versöhnungswerk Christi gänzlich aus den Augen verlor und dem Heilsgute, das Christus erworben, eine nur prekäre Stelle ließ, statt dasselbe fruchtbar werden zu lassen. Auf der *andern* Seite freilich scheint es antinomistisch und geeignet, dem sittlichen Leichtsinn Vorschub zu leisten, wenn die Versöhnung, ohne die Bedingung vorheriger Besserung, ja schon in ihrer Objectivität für sich, also schon vor dem Glauben irgend welche praktische Bedeutung und Geltung haben soll. Es erwächst so das Problem, den damit gegebenen scheinbaren Widerspruch aufzulösen. Die Schwierigkeit, um deren Lösung es sich für die Weiterbildung des Dogma handeln muß, bezeichnen wir, die hergebrachten Hauptsätze zusammenfassend, so: Einerseits muß die Justificatio des Einzelnen als ein göttlicher Act eine Unabhängigkeit von irgend welchen schon vorhandenen sittlichen Vorzügen des Menschen haben, um zuvorkommende, freie Liebesbeweisung um Christi willen zu sein, während doch andrerseits die Justificatio wie das Bewußtsein derselben dem Menschen erst durch den Glauben zu Theil werden soll, der jedenfalls selbst wieder ein Act von eminent sittlicher Bedeutung ist. Wie sich diese scheinbare Antinomie löse, wollen wir später sehen, zuvor aber noch auf verwandte, gleichfalls von der bisherigen Dogmatik unerledigte Schwierigkeiten blicken.

Es wird in thesi immer festgehalten, daß der „rechtfertigende Glaube" nicht um sein selbst, sondern um Christi willen als Gerechtigkeit angerechnet werde und nicht durch sich, sondern nur durch seinen Inhalt die Kraft habe, ein neues Leben der Liebe zu gründen, oder daß die Rechtfertigung die Wurzel der Heiligung sei. Aber um dies durchzuführen, hätte müssen nach Art der Apologie oder Joh. Gerhards verfahren werden, welche durch die Predigt von der geschehenen Vergebung und durch das Bewußtsein der Sündenvergebung das Gemüth aufgerichtet und in ihm neue heilige Bewegungen hervorgerufen werden lassen,[1] oder nach Art Andrer, welche das neue Leben der Heiligung psychologisch aus Dankbarkeit ableiten, die wieder ein Bewußtsein der widerfahrenen Wohlthat in sich schließt.[2] Dagegen wurde behauptet: es könne wohl Jemand schon wiedergeboren und vor Gott gerechtfertigt, also im Stande der Versöhnung mit Gott sein, ohne daß er es wisse. Der Widerspruch, der hierin liegt, wird sich nicht vollständig dadurch lösen, daß eine allgemeine Versöhnung oder Justificatio von der speciellen Gerechtsprechung der einzelnen Person durch einen zeitlichen Act Gottes unterschieden und von der ersteren zugestanden wird, daß sie auch ohne Bewußtsein von ihr könne vorhanden sein, während die zweite, wie mit persönlichem Glauben so mit persönlichem Wissen von der Rechtfertigung verbunden nnd daher geeignet sei, ein neues Leben zu begründen. Es wird, da die allgemeine Versöhnung Jedem gilt, noch eine andre Lösung nöthig. — Auch dadurch ferner, daß die Justificatio an sich als ein bloßer Actus forensis in Gott ohne eine Aenderung im Menschen oder in seinem Bewußtsein gedacht wurde, entstand ein Widerspruch damit, daß die Justificatio doch psychologisch in jedem Gläubigen als Princip des neuen Lebens wirken sollte. Endlich lag eine störende Unebenheit darin, daß mitten in die Reihe der Momente des Heilsprocesses, in denen eine Einigung von Göttlichem und Menschlichem sich vollzieht, wieder ein bloß göttlicher Act der Justificatio forensis gestellt wurde. Während alle andern göttlichen Acte — Vocatio, Illuminatio, Regeneratio, Conversio zugleich eine Aenderung im Menschen aussagen, so sollte das bei der Justificatio als forensis, die doch mitten in ihrer Reihe auftrat, nicht der Fall sein. Und doch soll sie ein göttlicher Act sein, der erst, nachdem der Mensch

[1] Apol. S. 71, 62. 74, 79. 81. S. 82. 83.

[2] Vgl. die Eintheilung des Heidelb. Katechismus.

glaubt, durch die zuvor noch nicht vorhandene göttliche Verzeihung zu Stande komme, wenn auch, ohne daß dieser es sofort weiß. Aber das ist nicht bloß ein Widerspruch mit dem Taufbund, dem Gott treu bleibt, sondern es droht durch solche Auffassung der Justificatio forensis auch das Versöhnungswerk Christi in den Hintergrund gedrängt zu werden.

§ 132b. Fortsetzung.

C.

Dogmatische Lehre von Glauben und Rechtfertigung.

1. Darüber kann kein Zweifel sein, daß die Lehre von der Rechtfertigung sich auf das Engste an die Lehre von der Versöhnung durch Christus anzuschließen und sie gleichsam wieder aufzunehmen hat. Die Versöhnungslehre besagt, daß Gott durch Christus mit der sündigen Welt versöhnt sei, keineswegs aber, daß die Feindschaft der Welt gegen Gott aufgehoben sei (Röm. 5, 10); denn das letztere bezieht sich auf die sittliche Umänderung der Welt, also die Heiligung. Die Versöhnung Gottes mit der Welt enthält, daß nicht von selbst die Sünde vergeben ist und straflos bleibt, sondern daß durch Christus der Friede Gottes mit der Welt hergestellt, seine Ungnade über die Sünder aufgehoben ist und Gott um Christi willen in seinem Herzen wahrhaft und ernstlich die Sünde und Schuld der Welt verziehen hat, so daß ihre Schuld nicht mehr angerechnet, vielmehr das göttliche Wohlwollen um der Vertretung Christi des himmlischen Hohepriesters willen dem Menschen wieder zugewendet wird und der Welt nun verkündigt werden kann, daß „der Zorn Gottes gestillt, der strafenden Gerechtigkeit Gottes genug gethan, die Sünde gebüßt und bezahlt, die Schuld der Sünden schon aufgehoben, die Anklage und Verdammung des Gesetzes schon abgethan und gestillt ist.“[1] Nun enthält aber die Rechtfertigung des Sünders gleichfalls nichts Anderes, als daß Gott die Sünde und Schuld verziehen hat, und zwar in seinem Herzen.[2] Christus hat bewirkt, daß Gott unabhängig von dem Glauben der Welt und vor demselben ihr vergeben hat und seinerseits mit ihr versöhnt ist, worauf nun die ein-

[1] Vgl. Burk, Rechtfertigung und Versöhnung S. 5. 25. 42.

[2] Oder nach Burks Ausdruck: im himmlischen Heiligthum.

ladende Botschaft sich stützt: „Lasset Euch versöhnen mit Gott“. Daß nicht erst der Glaube Gott zu einem versöhnten macht, das will auch die evangelische Lehre von der Rechtfertigung durch die Bestimmung ausdrücken, die Rechtfertigung sei ein Actus Dei forensis. Beide Begriffe haben demnach einen so ähnlichen Inhalt, daß sie für Synonyme gelten könnten, und es nicht unzulässig sein kann, sie nach Umständen auch als Synonyme zu gebrauchen, daher Melanchthons Loci in ihren verschiedenen Bearbeitungen gar häufig Rechtfertigung oder Sündenvergebung und Versöhnung (reconciliatio) promiscue wie identische Begriffe behandeln.[1] Diese Verwendung beider empfiehlt sich durch die doppelte gleich wichtige Rücksicht, daß dadurch auf das Bestimmteste ausgedrückt ist, es sei das objective Verdienst Christi, das unabhängig von allen menschlichen Acten oder Beschaffenheiten dem Sünder die Gnade Gottes zuwende und es habe die Gabe der Rechtfertigung zu ihrem Inhalt eben das durch Christi Verdienst erworbene Gut der göttlichen Vergebung und verzeihenden Liebe. Die Unabhängigkeit der göttlichen Gnade von menschlichen Beschaffenheiten oder Leistungen ist deshalb von so entscheidender Wichtigkeit, weil eben darin die überwältigende Kraft der göttlichen Liebe, ihre zugleich beschämende und erhebende oder aufrichtende Macht ruht, daß sie ohne alles menschliche Verdienst, zuvorkommend gegen Unwürdige sich erwies, und darin ihre göttliche Hoheit und Reinheit offenbarte. Dieser zuvorkommende Charakter der göttlichen Gnade tritt aber auf das Klarste hervor, wenn wir bei der Rechtfertigung des Sünders uns dessen bewußt sind, daß diese denselben Inhalt mit der Versöhnung hat, welche bevor Glaube oder Kirche war, so vollständig objectiv erworben ward, daß sie keine Ergänzung ihrer selbst mehr bedarf oder zuläßt. Wollte man daher, um einen Unterschied zwischen beiden Begriffen festzustellen, sagen: „erst durch den Act der Rechtfertigung komme es von Gottes Seite überhaupt zu wirklicher Vergebung der Sünde, die Versöhnung durch Christus aber habe nur die Bedeutung, zu ermöglichen, daß Gott vergebe, während die Wirk-

[1] So verfuhr auch mein Kieler Vortrag über die Rechtfertigung, welcher das apologetische Interesse zu verfolgen hatte, dem viel beanstandeten Begriff der Rechtfertigung besonders als Justificatio forensis durch möglichsten Rückgang auf das zweifellose Faktum, daß Gott durch Christus mit der Welt für sich versöhnt sei, also auf die objective Versöhnungslehre, Halt und Verständniß zu sichern.

lichkeit der Vergebung erst eine Folge des bußfertigen Glaubens sei", so ist zwar nicht zu leugnen, daß manche Kirchenlehrer sich so ausdrücken, als wäre durch Christi Versöhnung Gott noch nicht wirklich mit der Welt versöhnt, noch nicht der Welt um Christi willen in verzeihender Liebe zugewandt, sondern als sei erst der bußfertige Glaube für Gott der wirksame Impuls zur Vergebung. Aber das wäre eine Herabsetzung des Verdienstes Christi und seiner Wirksamkeit, was sich nur verbarg, weil um auch die Rechtfertigung als nothwendigen göttlichen Act zu begründen, der Gedanke an das durch Christi Versöhnung schon Bewirkte momentan zurücktrat. Um so weniger kann in Christi Werk bloß bei der Ermöglichung der Verzeihung stehen geblieben werden, die wirkliche Verzeihung aber erst der Rechtfertigung nach dem Glauben vorbehalten bleiben, als ja Christi uns zuzurechnende Gerechtigkeit und sein Zusammenhang mit uns keine bloße Möglichkeit, sondern eine voll genügende Wirklichkeit ist. Eher könnte man den Unterschied darin suchen, daß die Versöhnung sich auf die Welt im Allgemeinen beziehe (wie ja im Gegensatz zu einem Partikularismus im Erlösungswerk namentlich von den Lutheranern immer wieder betont wird), während die Rechtfertigung nur die Einzelnen angehe, welche glauben. Aber auch dieses ist nicht ausreichend. Denn nicht bloß nennen Kirchenlehrer wie Melanchthon auch die Justificatio, weil sie die Sündenvergebung enthält, auch Reconciliatio (s. o.), sondern auch umgekehrt redet die H. Schr. an manchen Orten von der Rechtfertigung als einer allgemeinen Gnadenwohlthat Gottes; so wenn Paulus sagt: „Durch Eines Menschen Gerechtigkeit ist die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen;" oder „Gott versühnte die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu."[1] Ausdrücklich betonen auch Kirchenlehrer, wie J. Gerhard oder Quenstedt, daß die Versöhnung der Welt durch Christus „nicht den Sinn habe, es sei damit für die Einzelnen die Sündenvergebung und Schuldtilgung noch nicht erworben, sondern es müsse erst noch etwas Weiteres hinzukommen, damit Gott vergebe.[2] Vielmehr habe Christus

[1] Röm. 5, 18. 2 Kor. 5, 19, Stellen, die offenbar denselben Sinn haben wie 1 Joh. 2, 1. 4, 9. 10. Kol. 1, 20, wo von einem ἱλασμὸς der Welt geredet wird. Vgl. dazu auch Burk a. a. O. S. 41.

[2] J. Gerhard loci th. VII, 178 f. § 144 f. Bellarmin hatte gesagt, das Evangelium nenne Keinen mit Namen; wenn also die Evangelischen sagen: es solle

seinerseits das Geschenk der Genugthuung, Sühne und des ewigen Lebens Allen gebracht."

2. Allerdings muß nun aber doch ein Unterschied zwischen Versöhnung und Rechtfertigung festgehalten, es muß jedem von beiden Begriffen auch eine eigene, selbständige Bedeutung zuerkannt werden, und erst, nachdem wir dieses erkannt, können wir auch über ihre Zusammengehörigkeit, wodurch sie eine Continuität bilden, Sicheres und Klares aussagen. Auf ihren Unterschied deutet schon der Umstand, daß die H. Schr. gewöhnlich die Rechtfertigung im passiven Sinn von dem Besitz des Segens der Sündenvergebung oder von dem Antheil an der Gnade Gottes, von dem Eingerücktsein in den Gnadenstand versteht; im activen Sinn aber von dem Acte Gottes, wodurch er den Einzelnen des Gutes, das ihm durch Christus schon erworben ward, wirklich theilhaft macht. Was zuerst die Versöhnung betrifft, so hängt Alles an ihrer selbständigen Bedeutung und Geltung. Denn ginge man zur Rechtfertigung dergestalt fort, daß der Glaube an Gottes Vaterliebe, die durch Christus verkündet und verbürgt jedoch nicht erworben sei, unsere Rechtfertigung bewirke, oder so: daß Gott nach seiner Vaterliebe, aber nicht um Christi willen, vergebe, so wäre das hohepriesterliche Verdienst Christi in der Lehre von der Aneignung des Heiles ignorirt und bei Seite gesetzt. Aber damit würde auch der bußfertige Glaube corrumpirt und entkräftet, weil derselbe das Auge vor der Schuld und Sühnebedürftigkeit verschlösse, daher unrein und gleichwohl geneigt würde, sich selber das Verdienst der Versöhnung zuzuschreiben, wenn nicht gar Gottes Ungnade über die Sünder und seine Strafgerechtigkeit gänzlich geleugnet würde. Es darf also nicht, wie heute oft geschieht, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben so getrieben und betont werden, daß dadurch die objective Versöhnung der Welt durch Christus absorbirt, oder nach reformatorischem Ausdruck Christus wieder begraben wird. Diese Selbständigkeit, ja fundamentirende Bedeutung

und dürfe Jeder glauben sibi remissa esse peccata, so nehmen sie das aus dem Eigenen, nicht aus Gottes Wort. Darauf sagt Gerhard: daß das Evangelium allgemeine Heilsverheißung habe, sei unleugbar, aber: Generalis Evangelii promissio includit specialia. Aehnlich Quenstedt P. III. Cap. III de Christo Redempt. Membr. 2. Quaest. VI—VIII. Quenstedt geht so weit, daß er Quaest. VIII Christus auch pro finali impoenitentia, wie für alle Sünden läßt genug gethan haben, was freilich ein innerer Widerspruch wäre. (s. o. S. 559).

der Versöhnung dem Glauben gegenüber enthält dieses (und das bildet ihren Kern), daß Christus die wirkliche Versöhnung Gottes mit der Welt *erworben*, nicht aber bloß für Gott *ermöglicht* hat. Die Folge wäre sonst, daß der Glaube eine mitversöhnende Causalität, die Ursache der *Wirklichkeit* einer Versöhnung überhaupt wäre. Der Glaube wäre damit in den Rang einer das Versöhnungsprincip ergänzenden Potenz erhoben, er wäre mit erwerbend und versöhnend geworden, als ob nicht die Versöhnung durch Christus schon in sich selbst die Potenz zur Rechtfertigung trüge, oder als ob der bußfertige Glaube als Umwandlung des Menschen nicht eben daran das kräftige Princip seiner Entstehung hätte, daß Gott um Christi willen frei und ganz in Zuvorkommenheit der Liebe dem Menschen verziehen *hat*.[1] Das wird um so bedenklicher, wenn nun weiter gefragt wird: Wie muß der Glaube beschaffen sein, der so Großes bewirkt? Es wurde von den Lehrern, welche einmal diese Bahn betreten hatten, heilsame Reue gefordert, nicht bloß Schmerz über die Folgen der Sünde oder Angst vor Gottes Strafen (Attritio), sondern Schmerz über die Sünde und ihre Verschuldung selbst, verbunden mit wahrer Erkenntniß derselben und der sittlichen Ohnmacht sich selber zu helfen, der Ernst eines besseren Lebensvorsatzes und ein aufrichtiger, alle Zweifel abweisender, vertrauensvoller Glaube, mit Einem Worte: wahre Bekehrung.[2] Aber wenn die Bekehrung schon da sein muß, damit die Rechtfertigung oder Sündenvergebung dem Menschen ertheilt werde, wo bleibt da die Macht der rechtfertigenden Gnade, der doch wieder nachgerühmt wurde, daß *sie* den Menschen bekehre und zu

[1] Am bestimmtesten leitet der Methodismus die Wirklichkeit der Sündenvergebung von Reue und Glauben als einer subjectiven Leistung ab. Er war dazu veranlaßt durch antinomistische Erscheinungen (besonders die Lehren des Dr. Crisp), welche die Lehre von der freien Gnade mißbrauchten. Fletcher, der Vertheidiger von Wesley und dessen Anstoß gebenden Erklärungen auf der Conferenz von 1770 vgl. The Works of the Rev. J. Fletcher Lond. 1814, Vol. II, 222 ff. und seine Checks to Antinomianism S. 225 ff. Vol. III. VI.) betont nicht nur die Heiligung so stark, daß er eine zweite Justificatio durch Werke, sowie die Perfectio als allgemeine schon auf Erden erreichbare Aufgabe aufstellt, sondern auch die Justificatio prima (die Versöhnung Gottes mit dem Sünder) wird ihm erst bewirkt (nicht: angeeignet) durch Bußschmerz und Glauben, denen allerdings dabei die Verdienstlichkeit abgesprochen wird. Vol. II, 264 ff. Vgl. o. S. 744.

[2] Auch Frank II, 333 stellt eine ganze Reihe von Bedingungen der Rechtfertigung auf, von denen Mehreres zur Heiligung gehört und erst von dem des Heils schon Theilhaftigen erfüllt werden kann.

einem neuen Menschen mache? Die Sündenvergebung, wenn sie nun wirklich dem Menschen gilt, fände das Beste schon ohne sie und vor ihr vollbracht. Wenn dann weiter ermahnt wurde, die Echtheit der Reue und des Glaubens zu prüfen, und erst diese, wenn sie sich fände, als das Merkmal der dem Menschen geltenden Versöhnung zu betrachten, so wurde damit, da alle genannten Erfordernisse sittlicher Art sind und nie vollkommen im Menschen sich finden, die Ungewißheit über die Sündenvergebung und das Heil verewigt, ja der Mensch unwiderruflich dahin gedrängt, sich durch Leistung jener Erfordernisse der Vergebung und Rechtfertigung würdig machen, also sich dafür „disponiren" zu wollen. Das waren dann, wenn auch in protestantischem Gewande, wieder bona opera, allerdings von mehr innerlicher Art, von denen nicht bloß der persönliche Besitz und Antheil an der Versöhnung, sondern auch der reale Bestand des Werkes Christi selbst abhängig gemacht wurde. Da war aber ganz übersehen, daß erst die zuvorkommende freie Gnade mit ihrem Worte: „Dir sind Deine Sünden vergeben" die Kraft hat, den zuversichtlich vertrauenden Glauben hervorzulocken. — Es ist wahr, daneben wurde immer wieder versichert, daß nicht Bekehrung (Reue und Glaube) an sich, sondern nur des Glaubens Inhalt, Christus, rechtfertige, daß der Glaube, wie die Apologie sagt, nicht als eine schöne Tugend, obwohl er die schönste sei, rechtfertige, sondern weil er den rechtfertigenden Inhalt ergreife. Allein wenn dann doch wieder so geredet wird,[1] als gelte die Vergebung Gottes Keinem wirklich, außer nachdem er auch glaubt, oder als hätte Gott in seinem Herzen Keinem ernstlich verziehen, außer, wenn er die Verzeihung auch gläubig angenommen hat, so wäre das Christenthum nicht Darbietung einer schon gegenwärtigen Verzeihung, sondern nur Ankündigung einer künftigen, wenn die Bedingung erfüllt sei, und so wäre dann nicht zu leugnen, daß die göttliche Gnade ihre den Einzelnen

[1] Der berühmte Präsident Dr. Jon. Edwards d. Ae. spricht sich in seinem soeben durch D. Egbert Smyth in Andover zum erstenmal veröffentlichten interessanten Bemerkungen über Trinität und Heilsökonomie, Newyork 1880, S. 64—71 über die vorliegende Frage folgendermaßen aus: „Macht man den Glauben zur Bedingung der Seligkeit, so belastet das den Geist mit zahllosen Schwierigkeiten in Betreff des Glaubens und der Werke und ihrer Unterscheidung. Es zielt darauf, uns von unserer eigenen Gerechtigkeit abhängig zu machen, zu neuer Gesetzlichkeit (Neonomianism) zu leiten. — Der Glaube ist nicht die Bedingung des Empfanges der Gnade, sondern er ist das Empfangen selbst. Christus bietet an, die Gläubigen empfangen."

rechtfertigende Kraft erst durch den Glauben erhalte.[1] — Es ist ferner wahr, wie im Gegensatz zu subjectiven, sei es auch inneren Leistungen von den evangelischen Lehrern immer wieder auf Christus und sein objectives Verdienst gewiesen wurde, so sollte die Unabhängigkeit der Rechtfertigung von der Heiligung auch durch den Satz gesichert werden, daß die Justificatio zunächst keine Aenderung im Subject sei oder eine solche mit sich bringe (non importat Justificatio mutationem intrinsecam), sondern nur ein Vorgang oder Act in Gott sei, vermöge dessen Gott dem Menschen Christi Gerechtigkeit zurechne, seine Sünde und Schuld nicht anrechne, sondern ihn als gerechtfertigt ansehe. Aber dieser göttliche Act wurde nicht als in der durch Christus schon geschehenen Versöhnung enthalten angesehen, vielmehr mit der Bekehrung so in Verbindung gebracht, daß nicht bloß der Besitz und Genuß der Sündenvergebung seitens des Einzelnen von ihr abhängig gemacht, sondern auch geredet wurde, als verzeihe auch Gott in seinem Herzen erst, wenn Bekehrung oder Glaube schon da sei. Solche Abhängigkeit der Versöhnung und Sündenvergebung überhaupt von dem Glauben machte das Versöhntsein Gottes mit der Welt durch Christus zu etwas nur Bedingtem. Aber etwas nur Hypothetisches eignet sich nicht zum Fundament des Glaubens. Dieser bedarf, um aus der Pein der Ungewißheit über das Heil gerettet zu werden, eines festen, objectiven und verläßlichen Stützpunktes, und dieser kann nicht in der Wandelbarkeit und Schwäche menschlicher Gefühle oder Wollungen, sondern in letzter Beziehung nur in der objectiven Versöhnung durch Christus, also darin liegen, daß es eine Justitia extra nos gibt, die Justitia Christi, der unser Friede und der Fels des Heiles ist, weil die in seiner Person verewigte Erlösung für Gott einen objectiven wirklichen und bleibenden Werth besitzt, auch schon bevor wir waren oder glaubten, gleichwohl aber schon eine Beziehung auf uns und eine Geltung für uns hat. Dagegen eine Rechtfertigung, die nicht zu ihrer objectiven Basis die Versöhnung durch Christus nähme, wäre nicht mehr Rechtfertigung im christlichen Sinn, vielmehr eine Täuschung. Es fordert also die objective Versöhnung ihre Selbständigkeit gegenüber der Rechtfertigung und muß schon eine Wahrheit und Bedeutung haben,

[1] Man kann damit eine anderweite ähnliche Lehre vergleichen, wornach die Gnadenmittel ihre Kraft erst durch ein Gnadenmittelamt erhalten sollen.

bevor der Einzelne im Besitz und Genuß der Sündenvergebung und in diesem Sinn seiner Rechtfertigung ist.[1]

So wichtig nun aber nach all diesem die Selbständigkeit der Versöhnung durch Christus im Unterschied von der Rechtfertigung durch den Glauben ist, um dem Werke Christi seinen vollen Heilswerth, dem Glauben aber sein festes objectives Fundament zu sichern, so wichtig ist auf der andern Seite, zu erkennen, daß auch der Rechtfertigung des Menschen eine besondere und selbständige Bedeutung zukommt. Der sittliche Charakter des ganzen Heilsprocesses hängt daran. Denn wäre mit dem objectiven Versöhnungswerk Christi alles abgemacht, würde durch dasselbe ein weiterer Proceß, statt entzündet zu werden, entbehrlich oder sistirt, so müßte Christi Versöhnungswerk nach Art einer Naturmacht oder eines bloßen vollbrachten Rechtsgeschäftes wirken. Weil Christus die Versöhnung erworben, für die Gattung vor Gott eingetreten ist, zu der wir von Natur gehören, so ginge nach Naturnothwendigkeit das von ihm erworbene Gut gleichsam nach einem göttlichen Erbrecht von selbst auf uns über und würde zu unserem Besitz ohne all unser Zuthun. Allein das widerspräche der sittlichen Freiheit des Menschen, die nicht willenlos von außen zum Heil oder Unheil bewegt wird und nicht in einem passiven Gattungsleben aufgeht.[2] Die Freiheit kann auch der höchsten Offenbarung der Gnade

[1] Auch Frank a. a. O. II, 303. 304 gibt zu: „Man könne in gewisser Hinsicht mit Recht sagen, daß die heilbringende Sühnung und die Versöhnung des Menschengeschlechtes, wie sie durch das Erlösungswerk Christi vollzogen ward, eine Gerechtachtung der Menschheit von Seiten Gottes, einen Schulderlaß, auch abgesehen von dem Glauben, involvire und Gott um deßwillen Moment für Moment die Heilsgnade mittheile," und S. 328: „die heilbringende Sühnung, die Christus für uns vollbracht hat, ist eben die Herstellung unserer Gerechtigkeit vor Gott". Aber er sagt das, ohne dieser Erkenntniß Folge zu geben, oder der objectiven Gültigkeit der Versöhnung für den Einzelnen wie für die Welt auch bei der Rechtfertigung zu gedenken und sie innerhalb des Heilsprocesses selbst gebührend zu verwerthen, er sieht vielmehr die göttliche Vergebung nur in der Erlösungsidee überzeitlich gesetzt; da hat dann doch erst der „rechtfertigende Glaube" zu bewirken, daß Gott in Wirklichkeit verzeiht. Aehnlich v. Zezschwitz a. a. O. Vgl. darüber Ritschl III, 102 f. u. I, 542 ff.

[2] Die gegentheilige Annahme führte zu einem analogen Verfahren, wie wenn man nur auf die Gattungssünde oder Erbschuld blicken, von einem subjectiven Proceß aber absehen wollte, der dort zur persönlichen Sünde, wie hier zum per-

Widerstand leisten, und der Proceß der Verbreitung des Heils über die Menschheit kann kein bloß physischer oder magischer sein. Aber auch kein bloß juridischer. Man kann nicht sagen: Alle Schuld ist von Christus bezahlt, oder gar, sein thuender Gehorsam hat alles geleistet, was wir zu leisten hatten oder in Zukunft leisten sollen; sein Gehorsam aber ist stellvertretend für uns. Denn der Heilsproceß ist kein bloßes Rechtsgeschäft, nicht eine bloße Bezahlung unsrer Schuld für die Vergangenheit, unsrer Schuldigkeit für die Zukunft. Die Folge wäre ja sonst, daß wir einen Rechtsanspruch auf die Vergebung ohne Weiteres und ohne Glauben hätten; ja da wäre eigentlich Christus allein Person, er allein hätte sittliche Verantwortung. Aber Christi Stellvertretung ist keine unsre sittliche Persönlichkeit absorbirende, sondern zeugende. Verlangte Christi Versöhnung nicht Glauben, damit sie Besitz der Einzelnen werde, sondern würde sie von selbst Besitz derselben dadurch, daß objectiv Gotte für uns genug gethan ist, so würden Bekehrte und Unbekehrte, Gläubige und Feinde des Kreuzes Christi in Beziehung auf den Antheil an der Versöhnung gleich sein, und Christi Werk würde zur Stütze des sittlichen Indifferentismus und Antinomismus. Nur auf einem Umweg käme Dasselbige heraus wie bei der Lehre, daß es gar keiner Versöhnung bedarf, weil Gott nicht zürnen und strafen, sondern nur lieben könne. — Wie aber sonach das durch Christus erworbene Heilsgut nicht ein todter Schatz ist, der magisch von selbst, ohne irgend welche Bewegung in den Herzen zu wirken, seinen Glanz und Segen ausstrahlte, vielmehr eine ernste geistige Arbeit erforderlich ist, nicht zwar um diesen Schatz der göttlichen Begnadigung zu erzeugen oder hervorzubringen, wohl aber, um ihn zum eigenen, persönlichen Besitz zu machen, indem er nach seiner geistigen Art nur geistig angeeignet werden kann, ohne diese Arbeit aber zurückgewiesen würde (was ebendaher neue größere Schuld zuzöge): wie er mit Einem Wort in die träge, todte Masse der sündigen Menschheit Leben und Bewegung zu bringen die Tendenz und Kraft hat, so darf man zweitens auch nicht meinen, die durch Christus erworbene Versöhnung sei, weil sie allerdings ein in sich abgeschlossenes Ganzes ist, nun in der Art ein fertiges Gut

sönlichen Heile führt. Erst die vom Subject angenommene Versöhnung wird seine Rechtfertigung, d. h. sein Besitz und Genuß der Sündenvergebung werden können.

oder ein bereitliegender, jedem Glied der Menschheit gehöriger Schatz, daß es keine weitere göttliche Thätigkeit zur Aneignung dieses Besitzes gebe oder deren nicht bedürfe, und daß für den Menschen höchstens ein Bewußtwerden oder eine Erleuchtung über diesen Besitz nothwendig sei. Denn so wenig der Versöhnung Gottes mit der Welt durch Christus an sich noch etwas fehlt, so daß sie an ihr selber einer Ergänzung noch bedürftig wäre, sei es durch eine sittliche menschliche Leistung, sei es durch ein göttliches heiligendes Wirken: so muß doch ein göttlich-menschlicher Proceß seinen Fortgang haben, damit der Mensch in den Besitz und Genuß der göttlichen von seinem Glauben unabhängigen Gabe komme.[1] Wir werden bald diesen Proceß im Einzelnen zu betrachten haben; hier sei nur zum voraus bemerkt, daß er weder auf der göttlichen noch auf der menschlichen Seite ein bloß theoretischer sein kann.

3. Nicht minder aber als an dem Unterschied beider Begriffe ist endlich auch an ihrer Zusammengehörigkeit oder gegenseitigen Bezogenheit auf einander festzuhalten. Die Versöhnung weist auf die Rechtfertigung als ihr nächstes Ziel; sie hat die Tendenz, zur göttlichen That der Rechtfertigung des gläubigen Sünders und dadurch zum Besitz und Genuß der Gnade der Sündenvergebung zu werden. Stände das göttliche Wirken still, nachdem durch Christus die Versöhnung erworben ist, so würde das Versöhnungswerk leblos und unethisch abschließen, oder fiele die Bewegung ausschließlich auf die subjective Seite, so brächte uns das wieder in die Linie der Selbsterlösungstheorie, aber zu einer persönlichen, gegenseitigen Begegnung und Gemeinschaft zwischen uns und zwischen Gott und Christus käme es nicht. Daher der göttliche Versöhnungswille selber fortgehende göttliche Thaten verlangt, durch welche die von Christus erworbene Versöhnung in die Einzelheit der Zeit, der Individuen und ihrer Zustände, in das Bewußtsein und Sein des Gläubigen eingeführt wird. Hier hat das himmlische Hohepriesterthum Christi seine wichtige Stelle. Ebenso aber umgekehrt weist die

[1] Würde alle Concurrenz einer menschlichen Thätigkeit mit der göttlichen geleugnet, so würde das zur absoluten Prädestination und zwar in physischer, deterministischer Form führen; zugleich zur absoluten Apokatastasis, wenn Christi Versöhnungswerk universalen Charakter trägt.

Rechtfertigung durch sich auf die schon vollbrachte Versöhnung der Welt als auf ihre Basis und Voraussetzung, nicht auf die bloße Möglichkeit oder Ermöglichung derselben zurück. Christi Versöhnung ist zwar in der Zeit geschehen, aber hat ewige und allgemeine Bedeutung durch die Gerechtigkeit Christi, welche stete Gegenwart ist und uns bei dem Vater vertritt. Sie bildet daher mit ihrer Wirkung, dem Versöhntsein Gottes mit der Welt oder der Verzeihung Gottes in seinem Herzen die überzeitliche reale Grundlage für den ganzen Heilsproceß, und die Heilsgnade theilt Gott Moment für Moment mit, weil er objectiv in sich vor seinem inneren Forum den Menschen vergeben hat. Es bleibt einerseits dabei, daß Versöhnung und Rechtfertigung denselben Inhalt haben in sofern, als in beiden enthalten ist, daß um Christi willen Gott die Sünde der Welt und den Einzelnen nicht zurechnet, sondern Christi Vertretung und Bürgschaft annimmt, daher die Welt und die Einzelnen, denen er in seinem Herzen vergeben hat, in Christus anschaut. Aber ein Neues ist, daß durch die göttliche Gnade dieser Inhalt der Versöhnung nicht nur das dem Menschen geltende Gut bleibt, sondern sein persönlicher, ja auch bewußter Besitz wird, also dem Menschen auch zugeeignet wird. Und das kann nur durch Pflanzung des Glaubens geschehen, bei der des Menschen Freiheit mit betheiligt ist. Denn es ist logisch unmöglich, daß ein Unbekehrter die christliche Gnade als das, was sie ist, erkenne oder empfange. Begnadigung kann der nicht wollen noch würdigen, der seine Sünde und Schuld nicht erkennt und anerkennt. Sonach ist das Verhältniß beider, der Versöhnung und der Rechtfertigung dieses: Das Versöhntsein Gottes durch Christus, das zugleich göttlicher Versöhnungswille und Verzeihung der Sünde der Menschheit ist, bleibt identisch mit sich auch in dem geschichtlichen göttlichen Act der Rechtfertigung des einzelnen gläubigen Sünders und setzt darin sich fort. In diesem Act der Rechtfertigung vollzieht sich aber, weil ein Neues, der Glaube da ist, geschichtlich der Versöhnungswille Gottes, welcher, nachdem Gott um Christi willen mit der Sünde der der Welt versöhnt ist, nun auch sein Werk weiter führt und geschichtlich fruchtbar macht, demgemäß, daß er es auf wirklichen, ja seiner Zeit auch bewußten Heilsbesitz des Menschen angelegt hat. Nimmer-

mehr aber darf gesagt werden, daß erst der Glaube die göttliche Verzeihung selber bewirke.

4. Nach dem Erörterten ergibt sich nun auch unschwer die Feststellung des Verhältnisses des Glaubens zur Versöhnung und Rechtfertigung. Diese beiden unterscheiden sich von einander dadurch, daß bei der Rechtfertigung des Einzelnen der Glaube in Betracht kommt, während die Versöhnung der Welt stattfindet vor dem Glauben der Welt. Ohne den Glauben verlöre der Heilsproceß den sittlichen Charakter und schlüge in bloße magische, d. h. physische Wirkung der objectiven heilenden Mächte bei bloßer Passivität des Menschen aus. Obwohl Gott durch Christus mit der Welt versöhnt ist, so kann doch Keiner der verzeihenden, väterlichen Gesinnung Gottes inne und froh werden, der nicht in bußfertigem Glauben seiner Sünde und Schuld inne geworden ist und ein herzliches Verlangen trägt, der Vergebung theilhaft zu werden. Die Gnade kann, wie gesagt, als das, was sie ist, als Begnadigung nur von der Bußfertigkeit erkannt und anerkannt werden. Diese aber, je tiefer gehend und reiner sie ist, erkennt desto mehr die absolute Unmöglichkeit, die Last der Sünde und Schuld aus eigner Kraft von sich abzuwälzen, bedarf und verlangt daher eine göttliche Hülfe, wie das Evangelium sie verkündet. Aber diese Hülfe hilft nicht, wenn der Mensch sie nicht annimmt, und das richtige Annehmen heißt Glaube.

Nach alter evangelischer Lehre kommt er durch drei Momente zu Stande: Notitia, Assensus, Fiducia.[1] Erkenntniß, Gefühl und Wille

[1] Wozu Burk noch das Heilsverlangen fügt, welches in der Fiducia auf die Promissio Evangelii seinen vorläufigen, befriedigenden Abschluß findet. Aus der Fiducia entwickelt sich weiterhin die Certitudo salutis. Fedor Schmidt-Warneck, Die intellectualistische Glaubensdoctrin in ihrem Widerspruch zum Material-Princip der protest. Kirche, Mitau 1880 will dagegen nur Notitia und Fiducia anerkennen, den Assensus ausgeschlossen wissen, um eine intellectualistische Pseudoorthodoxie abzuwehren. Allein er denkt bei Assensus an wahre Heilserkenntniß, die freilich erst aus der gläubigen Heilsaneignung folgen kann; ferner übersieht er, daß die Fiducia nicht blind, der Glaubensact nicht Willkür, also unethisch sein darf, sondern daß derselbe mit gutem Gewissen vollbracht sein will. Dazu gehört ein geöffnetes Auge des Gewissens und eine durch die evangelische Verkündigung und die vorbereitende Gnade geweckte Ahnung, daß in Christus Das gegeben sei, was das Herz und Gewissen bedarf. (s. o. I, § 11. S. 127 f.)

werden vom Glauben in Anſpruch genommen und die göttliche Berufung zielt darauf ab, ihn zur Ausgeſtaltung zu bringen: denn die evangeliſche Verkündigung vermittelt eine gewiſſe, wenn auch zunächſt nur hiſtoriſche Erkenntniß (notitia), ſie weckt, je mehr die Erkenntniß der Sünde, der Schmerz über ſie und über die ungeſühnte Schuld erwachen, auch das Gefühl oder die Ahnung, wie das Elend des Menſchen und die Verheißung des Evangeliums trefflich zuſammenpaſſen, woraus ſich ein Beifall (assensus) zum Evangelium im Allgemeinen entwickelt. Endlich wenn das Verlangen nach Errettung lebendig geworden iſt, zieht die berufende Gnade auch zum vertrauenden Ergreifen des im Evangelium ſich darbietenden Heiles, oder zum eigentlichen Gegenſtand des den Stand der perſönlichen Rechtfertigung vermittelnden Glaubens. Doch hiebei iſt etwas zu verweilen.

Der Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens im weiteren Sinn iſt allerdings der ganze Inhalt der chriſtlichen Offenbarung, daher auch unſre Dogmatiker darauf beſtehen, daß in der Fiducia oder Fides salvifica auch die Stufen der Notitia und des Assensus aufbewahrt bleiben. Aber zur inneren, vergewiſſernden Aneignung kommt der geſammte Offenbarungsgehalt erſt nach der Stufe der Fiducia. Ja es wird hier mit Recht, z. B. von J. Gerhard, ausdrücklich hervorgehoben, da es ſich um den Heilsglauben handelt: das eigentliche Object des Glaubens ſei Chriſtus als Mittler und Verſöhner und alles Andere komme für den Heilsglauben nur nach dem Maße ſeines näheren oder entfernteren Zuſammenhanges mit der Erlöſung durch Chriſtus in Betracht.[1] Oder noch beſtimmter: die Sündenvergebung wird für den „rechtfertigenden“ Glauben als das eigentliche Object angeſehen, das er ergreifen und als *ὄργανον λῆπτικόν* ſich in Zuverſicht und Vertrauen zueignen ſoll. Und da entſteht die obige Frage: ſoll das Vertrauen ſich darauf beziehen, daß Gott dem bußfertigen Glauben die Sünde vergeben, die Schuld erlaſſen werde, oder ſoll Gegenſtand dieſes Glaubens dieſes ſein, daß dem Menſchen ſpeciell von Gott die Sünden erlaſſen ſeien (sibi remissa esse peccata), ſoll das Object,

[1] Daher hier wohl auch eine Erörterung über den Unterſchied zwiſchen Articuli fundamentales und minus fundamentales angeſchloſſen wird. Vgl. J. Gerhard a. a. O. VII. § 128—148.

das der Glaube zuversichtlich ergreifen soll, die von aufrichtiger Bekehrung abhängige, also nur bedingte, hypothetische Sündenvergebung sein, oder aber die zuvorkommende Liebeserweisung freier göttlicher Verzeihung um Christi willen? Die Antwort ergibt sich schon daraus, daß die Fides nach evangelischer Lehre nicht bloß Fides generalis, sondern specialis sein und gerade Dieses Inhalt oder Object des Glaubens des Subjectes sein soll: sibi esse remissa peccata. Wie kann der Glaube Glaube sein, daß mir die Sünden erlassen *sind*, wenn sie, bevor ich glaube, noch nicht verziehen sind, sondern erst nachher vermöge des Glaubensactes sollen verziehen werden? Man sieht, es tritt an dieser Stelle die oben besprochene Schwierigkeit aufs Neue und recht praktisch hervor. Man wird nicht sagen können, daß die sich hier erhebenden Fragen von unseren alten Dogmatikern zu klarer Lösung gebracht seien. Denn um den Glauben in seinem ganzen Gewicht auftreten zu lassen, werden manche Wendungen gebraucht, die der Deutung günstig sind, als würde Sündenvergebung überhaupt um des Glaubens willen ertheilt, und als gäbe es keine göttliche Verzeihung, als eine durch Bekehrung und Glauben erworbene. Besonders konnte in dieser Hinsicht verdunkelnd wirken, daß als der Gegenstand, den der Glaube ergreife, die Verheißung (Promissio) der Sündenvergebung oder der Justificatio an die Gläubigen bezeichnet wurde. Diesen Ausdruck hatte man Melanchthons Beispiel folgend u. A. bevorzugt, weil damit für die Frommen des A. und N. T. ein und dasselbe Object aufgestellt war, die Heilsverheißung. Aber dieser Ausdruck entspricht offenbar mehr dem Standpunkt des A. als des N. T. und hängt damit zusammen, daß zwischen der Gnade A. und N. T. nur ein Unterschied in den Graden der Klarheit angenommen zu werden pflegte, was dem N. T. und der geschichtlichen Bedeutung des Christenthums für die reale Versöhnung Gottes mit der Welt nicht entspricht. Die Promissio, welche als Object für den „rechtfertigenden Glauben" bezeichnet wurde, dachte man gar nicht immer, was unverfänglich wäre, als die „Verheißung des *Besitzes* der göttlichen Gnade" oder Sündenvergebung, und den Glauben nicht als bloße Annahme des schon gegenwärtigen und dem Menschen geltenden Heilsgutes. Aber die Annahme der Gnade darf nicht in die Einbildung verfallen, die Gnade durch die Annahme zu erzeugen. Denn viel-

mehr die Annahme setzt voraus, daß der anzunehmende Gegenstand schon bereit und gegenwärtig ist. Ja der Glaube wäre nicht ὄργανον λῆπτικόν, sondern lediglich eine sittliche erwerbende Leistung, wenn der Gegenstand, den er ergreifen soll, nicht eine schon gegenwärtige Gabe wäre, sondern nur eine mögliche, künftige, eben durch den Glauben erst zu producirende. Es ist oben (S. 752) gezeigt, wie dieses zu der römischen Lehre von den dispositiones Justificationis, aber auch zur Verewigung der Unsicherheit über das Heil führen müsse. Wird dagegen die göttliche Verzeihung der Sünde der Welt nicht erst als Wirkung des subjectiven Processes behandelt, sondern als Wirkung Christi, und wie es der zuvorkommenden Liebe Gottes um Christi willen zukommt, als objectives Fundament dieses Processes betrachtet, darin die durch Christus vollbrachte Versöhnung der Welt sich fortsetzt und wirksam erweist, so ist Ebenmaß und Continuität zwischen dem Versöhntsein Gottes durch Christus der Welt gegenüber und zwischen der Rechtfertigung durch den Glauben bewahrt. Das Erste bezeichnet die uns bestimmte göttliche Gabe, das Zweite den allerdings auch durch Gott und nicht bloß den Menschen gewirkten Besitz dieser Gabe. Die objective göttliche Gabe will persönlicher Besitz werden. Sie verlangt aber dazu Glauben an die zuvorkommende göttliche Vergebung oder daran, daß Gott, weil er der Welt um Christi willen, bevor sie es wußte und glaubte, verziehen hat, ihr und den Einzelnen in ihr Versöhnung und Frieden entbieten läßt. Es muß unbedingt feststehen, daß nur auf Grund göttlichen Urtheils oder göttlicher Anschauung der Mensch sich als gerecht ansehen darf, aber auch daß dieses Urtheil nicht erst die Wirkung menschlicher That, irgend welcher Leistung sittlichen Charakters sein darf, so wichtig, ja unerläßlich auch solche That sein mag, um persönlich in den Besitz des von Christus erworbenen Gutes und damit in den Stand der Rechtfertigung gesetzt zu werden. Aber auch diese Versetzung in den Gnadenstand der Rechtfertigung ist eine Gottesthat. Wie die Berufung ein göttlicher Act ist, der die evangelische Kunde mittheilt, daß die Versöhnung nicht bloß für die Welt in abstracto oder als Möglichkeit vorhanden, sondern durch Christus verwirklicht ist und den Einzelnen gilt, so gewiß als diese in die Welt mit eingeschlossen sind, mit welcher Gott durch Christus versöhnt ist: so ist auch eine göttliche Thätigkeit, wenn

schon keine unwiderstehliche, bei Erzeugung des Glaubens wirksam, durch den der Mensch in den Stand der Rechtfertigung versetzt wird. Nicht minder ist weiterhin bei dem inneren Kund- und Gewißwerden dieser Gabe ein göttlicher Act, wenngleich ein solcher, der durch die gläubige Aufnahme desselben vermittelt ist. Es bildet sich damit die schon zuvor vorhandene Gnade, die vollkommene Verzeihung um Christi willen in das Wissen oder Bewußtsein, aber auch belebend in das Sein des Menschen hinein, daher daraus von der Apologie der C. A. eine vivificatio, ja regeneratio des Menschen und certitudo salutis abgeleitet wird.[1] Auch daß die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts von einer intimatio, insinuatio des freisprechenden göttlichen Urtheils reden, gehört hieher. — Nach dem Ausgeführten ist das Verhältniß des Glaubens zur Versöhnung und Rechtfertigung dieses, daß der Glaube zu seinem Inhalt haben muß die Versöhnung der Welt durch Christus und der einzelnen zu ihr gehörenden Menschen, daß er also auf dem Boden des Universalismus der wirklichen und gegenwärtigen Gnade entsteht, daß aber, wenn der Glaube die göttliche Vergebung als ein gewisses Factum, das auch speciell den Gläubigen, diesen einzelnen Menschen einschließt, ergriffen hat, er damit in den Besitz und Genuß der göttlichen Vergebung gesetzt wird oder in den Stand der Rechtfertigung nach göttlichem Urtheil nicht bloß, sondern auch durch göttliche That.

5. Nachdem wir uns über die Begriffe der Versöhnung und der Rechtfertigung und das Verhältniß des Glaubens zu beiden verständigt haben, ist es der Wichtigkeit der Sache angemessen, den Heilsproceß im Einzelnen noch einmal, sei es auch mit Wiederholungen, zusammenfassend und in seinem Zusammenhang zu betrachten, wobei besonders der Wendepunkt vom alten zum neuen Leben und das Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Factors zum schließlichen Resultat zu beachten sein wird. Voraus ist zu schicken, daß nicht minder als die systematische Ordnung auch die Natur der Sache einen Hiatus zwischen der Versöhnung der Welt durch Christus und zwischen der Rechtfertigung des Einzelnen nicht duldet. So gewiß der geschichtliche Verlauf der Heilsaneignung nicht deistisch darf vorgestellt werden, und sich nicht ohne göttliche Acte vollzieht, die zu den „rechten, hohen, geistlichen Wundern"

[1] S. o. S. 738 f.

gehören, von denen Luther ſpricht, und welche mit der richtig gedachten göttlichen Unveränderlichkeit in voller Harmonie ſind: ſo darf doch nach dem Ausgeführten die Rechtfertigung nicht als ein abrupter göttlicher Act vorgeſtellt werden, bei welchem, was bereits durch Chriſtus gewonnen iſt, ignorirt oder verkürzt werden dürfte, damit der rechtfertigende Gott wie von vorne beginne, ſondern die ewig gültige, von Chriſtus vollbrachte Verſöhnung iſt auch in die Rechtfertigung des Menſchen hineinzuleiten und muß in ihr gleichſam Gegenwart gewinnen. Andrerſeits darf die Verſöhnung in ihrer Objectivität nicht wie eine unbewegliche Größe daſtehen, als ob mit dem Gut der von Chriſtus erworbenen Verſöhnung Gottes die Welt auch ſchon wirklich hätte, was ſie bedarf. Es darf auch der abſolute Prädeſtinatianismus an dem überzeitlichen Verſöhntſein Gottes mit der Welt durch Chriſtus keinen Stützpunkt ſuchen. Viemehr muß die vollbrachte Verſöhnung Gottes mit der Welt als Princip der Verſöhnung der Welt mit Gott wirken, d. h. dahin wirkſam ſein, daß die Welt in freiem Glauben ſowohl der Sündenvergebung froh und gewiß, als auch eben dadurch im Bewußtſein Willen und Sein umgewandelt wird. Demgemäß iſt der Fortgang folgender.

Erſtens. In Chriſtus und um ſeiner Gerechtigkeit willen iſt Gott mit der Menſchheit verſöhnt und rechnet ihr ihre Sünden nicht zu. Da Gott ihr um des Prieſterthums Chriſti willen, das in ſeiner Fürbitte ſich fortſetzt, in ſeinem Herzen vergeben hat, ſo iſt nicht erſt bei dem Acte der Rechtfertigung von einem freiſprechenden, göttlichen Urtheil vor dem inneren göttlichen Forum zu reden, ſondern ſchon das geſchichtliche Verſöhnungswerk Chriſti bewirkt, daß Gott die Menſchheit, zu der der Mittler gehört, kraft ſeiner vollbrachten Genugthuung anders anſchaut als zuvor, nämlich als gedeckt durch Chriſti Gerechtigkeit, und nicht mehr nur als erlöſungsfähig, ſondern als verſöhnt, was als ein begnadigendes Urtheil Gottes über die Welt in ſeinem inneren Forum bezeichnet werden darf, bei dem es ſein Bewenden hat und das in Kraft bleibt, bis das Evangelium in definitivem Unglauben abgewieſen iſt. Es iſt lediglich die Gemeinſchaft Chriſti mit uns, die er zuvorkommend mit den Sündern angeknüpft hat und feſthält, ſeine Vertretung und Bürgſchaft und nicht der Glaube der Menſchen, nicht ihre Gemeinſchaft mit Chriſtus in Vertrauen und Liebe, wodurch dieſe Verzeihung

in Gott bewirkt ist. Dieses göttliche Urtheil oder diese göttliche Anschauung der Welt in Christo bringt auch nicht unmittelbar eine Aenderung im Menschen hervor,[1] sondern will zunächst rückwärts und vorwärts in ihrer Unabhängigkeit von menschlicher Würdigkeit und in ihrem selbständigen Werth fixirt sein. Das meint auch die Lehre von der Justificatio forensis. Es gibt kaum eine Bestimmung in dem altprotestantischen Dogma, an der mehr Anstoß genommen wurde, als diese. Aber der Sinn und der Werth derselben ist am leichtesten deutlich zu machen, wenn die Versöhnung unter diesem Gesichtspunkt betrachtet wird. Die Verzeihung Gottes in seinem Herzen vor Umkehr der Welt, also nicht durch sie bestimmt, stellt erstens die lautere, zuvorkommende Art der göttlichen Liebe ins Licht; ist aber ebendadurch zweitens die bewältigende, wahre Buße wirkende Macht; und doch dieses drittens so, daß Zwang oder bloß physisches Widerfahrniß keine Stelle hat, sondern Raum für einen sittlichen, die Freiheit in Anspruch nehmenden Proceß bleibt, der aber durch die zuvorkommende, verzeihende Liebesbeweisung Gottes in Bewegung gesetzt wird.

Zweitens. Allerdings aber bleibt zu dem Ende die innere Versöhnung Gottes mit der Welt nicht in Gott beschlossen. Die Botschaft von der vollbrachten Versöhnung, das Evangelium läßt Gott an die Welt und die Einzelnen im Laufe der Geschichte gelangen und der himmlische Hohepriester begleitet diesen Fortgang mit seiner Fürbitte. Durch die Einladung wird ein sittlicher Proceß eingeleitet, der für die freie Entscheidung Raum läßt (§ 130, 131). Diese Botschaft gilt von Gottes wegen der ganzen Menschheit, nicht aber nur den Reichs-

[1] Mit Recht bestehen Hollaz, Baier u. A. darauf, daß die Justificatio forensis als göttlicher Act zunächst als außer dem Menschen vorgehend zu fixiren sei. Das gilt zunächst von der Versöhnung, die in gewisser Art (s. o. 747 f.) auch Rechtfertigung heißen kann; es gilt aber auch von der Rechtfertigung insofern, als in dieser die Versöhnung sich fortsetzt, die objective, vom Subject unabhängige Existenz hat. Nur freilich kann es nicht von der Justificatio gelten, sofern dieselbe insinuirt wird. Vielmehr darauf ist es abgesehen, daß sie persönlicher Besitz werde und dadurch eine Umwandlung im Menschen hervorbringe. Eine unmittelbare Wirkung der Versöhnung könnte dagegen nur auf magische Weise zu Stande kommen und ließe der Freiheit der Aneignung des Heils keine Stelle. Ebenso, würde dem Begriff der Justificatio unmittelbar schon auch eine sittliche Aenderung einverleibt, so entstünde wieder die Gefahr der Vermischung der Rechtfertigung und der Heiligung, also die Gefahr der Verdunkelung der freien Gnade.

genossen.[1] Sie muß so universal lauten, als die Versöhnung durch Christus universal ist, die der Welt Sünde umfaßt, daher Princip der Vergebung auch für alle einzelnen Menschen ist. Fragen wir daher, welchen Inhalt die evangelische Verkündigung haben muß, so ist zu fordern, daß sie nicht den sei es durch Werke oder Glauben zu versöhnenden, sondern den ohne unser Zuthun versöhnten Gott, seine Vergebung und seinen Frieden verkündige. Von der Sündenvergebung ist daher allerdings zu sagen: der Mensch verhält sich dazu, daß Gottes Versöhnung zu Stande kömmt, nicht productiv, nicht einmal sofort receptiv. Insofern konnte Luther von mera passivitas des Menschen im Werk der Versöhnung Gottes, sowie des menschlichen Gerechtfertigtwerdens reden. Es ist jetzt sehr gewöhnlich geworden, der evangelischen Verkündigung den Inhalt zu geben: Gott verzeihe und rechtfertige den Menschen, wenn er glaube, oder wenn er aufrichtig die Sünden bereue und ihnen absage, sowie auf Christus seine Hoffnung setze, mit Einem Wort: wenn er sich bekehrt habe. Aber so verlöre die Rechtfertigung ihre centrale und principielle Stellung. Dem entgegen hat mit Recht schon Johann Gerhard geltend gemacht, die göttliche Verheißung trage absoluten, nicht bloß bedingten Charakter, d. h. sei unabhängig von unsrer Würdigkeit oder unsern guten Werken, denn umsonst, aus freier Gnade biete sie die himmlischen Güter dar.[2] Damit sei nicht gesagt, der Glaube sei entbehrlich. Vielmehr sei er erforderlich, damit wir des dargebotenen Gutes theilhaft werden,[3] aber also nicht, damit es erst erzeugt werde. Es ist nicht an dem, daß die evangelische Heilsverkündigung nur gleichsam ein Vertragsverhältniß aussagte oder aufrichtete des Inhaltes: daß Gott Verzeihung verheiße und Vergebung

[1] Nicht den Gesunden gilt Gottes Vergebung, sondern den Kranken und Sündern. Auf die Reichsgenossen könnte nur dann die Vergebung beschränkt werden, wenn die Gottesgemeinde durch ihre Kraft die Versöhnung ihrer Angehörigen bewirkte, oder wenn der Einzelne einfach durch seinen Zutritt zur Gemeinde Gottes auch der Vergebung theilhaft würde.

[2] T. VII, S. 171 ed Cotta im Gegensatz zu Bellarmin, der meint, sie seien alle conditionales. Ebenso wird von Gerhard verworfen, daß dispositiones für die Gratia, d. h. damit Gott zur Vergebung bestimmt werde und verzeihe, nöthig seien. Der Glaube, das ὄργανον ληπτικόν sei keine solche dispositio mit meritum ex congruo.

[3] Ebendas.

schenken werde, wenn der Mensch sich werde bekehrt haben und zum wahren Glauben, also zur Gemeinschaft mit Christus auch seinerseits werde gekommen sein. Wäre vor dem Glauben das Versöhntsein Gottes durch Christus seinerseits noch keine Wahrheit in sich selbst, würde er erst versöhnt mit dem Einzelnen durch dessen Glauben, so würde die Vergebung von Gottes Seite noch nicht Gegenwart und ernste Darbietung zuvorkommender, verzeihender Liebe sein, sondern dann wäre sie eine und zwar hypothetische Verheißung, in ihrem Bestande selbst abhängig von der schwachen, menschlichen Kraft und ihrer Erfüllung der Bedingungen. Zu einem festen Vertrauen (fiducia) auf eine umsonst ertheilte Gnade der Sündenvergebung könnte es da nicht kommen, weil vielmehr diese Gnade an ihr selbst wieder abhängig gemacht wäre von dem menschlichen Verhalten, das kein festes Vertrauen verdient. Dazu kommt, die evangelische Lehre verlangt mit Recht, daß der Glaube nicht bloß im Allgemeinen stehen bleibe, Kenntniß nehme von der christlichen Wahrheit überhaupt und ihr zustimme (Notitia und Assensus), auch nicht bloß bei dem allgemeinen Satz bleibe, daß Gott um Christi willen die Sünden vergebe und mit der Welt versöhnt sei, sondern darauf komme es an, daß die Fides specialis werde (quisque credat, sibi remissa esse peccata) und diese Beziehung der Person auf eine schon gegenwärtige, nicht erst künftige und damit hypothetische Gnade wird zur fiducia mit Recht gerechnet, wie die Beziehung der Gnade auf die Person („für Euch gegeben") solche fiducia verlangt und der Unsicherheit des Zweifels enthoben wird, welcher berechtigt bliebe, so lange die göttliche Vergebung selbst erst Wirkung unsrer Bekehrung und unsres Glaubens sein, unsere Zuversicht also zu ihrem Stützpunkt etwas Subjectives statt der grundlosen Barmherzigkeit und Liebe Gottes um Christi willen haben sollte. Sonach ist das eigentliche Object des Glaubens, von dem hier die Rede ist, die uns geltende, freie und umsonst, aus reiner Gnade uns zugedachte, von Christus erworbene Sündenvergebung.[1] Der Glaubensinhalt wird nicht erst durch den Glauben gesetzt, sondern

[1] J. Gerhard, T. VII, ed. Cotta S. 165. § 130. Dicimus, fidei justificantis proprium et adaequatum objectum esse promissionem evangelicam de Christo mediatore. Daß die promissio die Darbietung einer schon gegenwärtigen von Christus uns erworbenen Gabe bedeutet, zeigt der Zusammenhang.

er iſt ein ihm zur Aneignung gegebener, damit er in den Beſitz der göttlichen Huld und Gnade komme. Solche ſchon gegenwärtige und dargebotene Gabe iſt der Inhalt oder Gegenſtand, den der Glaube ergreifen kann und ſoll, wie ſie zugleich den ſtärkſten, ja entſcheidenden Impuls ſowohl zur Beugung und Beſchämung des Sünders, als zum vertrauenden Ergreifen Chriſti und in ihm der Liebe des Vaters bildet.

Nun möchte aber Mancher, auch wenn er erkannt hat, daß dieſes die rein evangeliſche und chriſtliche Lehre iſt, die allein dem zuvorkommenden Charakter der göttlichen Liebe entſpricht, wie das Chriſtenthum ſie offenbart hat, bange werden und fragen: ob ſolche evangeliſche Verkündigung nicht dem Leichtſinn und dem Mißbrauch des Heiligen Thür und Thor öffne? ob nicht der einzige und nothwendige Damm hiergegen die Lehre ſei, daß Gott nicht zuvorkommend, ſondern erſt dem ſich Beſſernden oder Bekehrten verzeihe? So hat die judaiſtiſche Denkweiſe aller Zeiten geurtheilt. Hierüber vorläufig, zur Beſeitigung von Mißverſtändniſſen nur Folgendes. Zum voraus iſt zu bedenken, daß die vorgetragene evangeliſche Lehre nicht enthält: es könne Jemand wirklich perſönlich im Beſitz der Sündenvergebung und Rechtfertigung ſein, der unwürdigen Sinnes die Gnade auf Muthwillen zieht und zum Deckel der Bosheit macht, ſondern nur: die göttliche Vergebung werde nicht durch Buße und Bekehrung erſt erzeugt. Im Gegentheil, die richtige Handhabung evangeliſcher Verkündigung muß darauf beſtehen, daß Keiner der von Gott ihm zugedachten und zuvorkommend dargebotenen Vergebung oder der Rechtfertigungsgnade wirklich theilhaft und froh werden kann, der nicht aufrichtig ſeine Sünden erkennt und von der Laſt der Schuld ſein Gewiſſen befreit wiſſen möchte. Die Beſitzergreifung von jenem Gut muß eine geiſtige That ſein, wie das Gut ſelber geiſtiger Art iſt. Sie iſt daher logiſch gar nicht möglich für den, der nicht weiß, was es um das Evangelium iſt, der nicht ſeine Sünde und Schuld anerkennt, und nicht nach Begnadigung und Heilung von Sünde und Schuld verlangt. Wem es hieran noch fehlt, für den iſt das Evangelium, welches die frohe Botſchaft von der Begnadigung iſt, nicht verſtändlich, ja noch gar nicht als ſolches gegenwärtig, und er kann es gar nicht als das, was es iſt, aufnehmen und zu eigen haben. Obgleich daher

der bußfertige Glaube die göttliche Vergebung der Sünde oder die Rechtfertigung ſelber nicht erſt bewirkt, ſo iſt es doch in logiſcher und ſachlicher Nothwendigkeit begründet, daß dem bewußten Beſitz der Sündenvergebung bußfertiger Glaube vorangeht. Ebenſo iſt es logiſch unmöglich, daß Jemand die dargebotene Gnade zu eigen habe, wenn er ſie abweiſt, ſtatt wie ſie verlangt, ſie anzunehmen und die in zuvorkommender Liebe von Chriſtus angeknüpfte Gemeinſchaft mit dem Menſchen durch Anknüpfung der Gemeinſchaft im Glauben an ihn zu erwidern. So wenig die göttliche Verzeihung an ihr ſelbſt durch den Glauben bedingt iſt — vielmehr eine Wahrheit iſt ſie ſchon vor dem Glauben, weil der Glaube ſeinen Gegenſtand nicht bewirkt, ſondern vorausſetzt und als gegeben annimmt — ſo findet doch die zuvorkommende Erweiſung der göttlichen Gnade ſtatt, damit an ſie von dem Sünder in Demuth und Vertrauen geglaubt werde. Das Evangelium iſt für die ſündige Menſchheit ein Liebesgruß Gottes, der die Gemeinſchaft ſeinerſeits anknüpft, damit ſie dieſen Gruß durch ihre Gemeinſchaft mit dem Mittler im Glauben erwidere. Wird dagegen Chriſtus von der Entſcheidung des Menſchen zurückgewieſen, nachdem durch die Wirkung der berufenden Gnade ſeine Freiheit hergeſtellt iſt (§ 130 f.), ſo iſt das Gute oder die Liebe ſelbſt in ihrer höchſten Offenbarung abgewieſen und die rein perſönliche, verdammliche Schuld in einem Selbſtgericht zugezogen. In dieſer Sünde dauert dann die der evangeliſchen Verkündigung vorangehende Sünde fort und es lebt auch gleichſam die Schuld, die um Chriſti willen vergeben war, wieder auf, oder vielmehr die Verſchmähung und Verachtung dieſer göttlichen Liebe zieht eine Schuld neuer Art zu. In der Sünde des definitiven Unglaubens gelangt alle Sünde und Schuld erſt zu ihrer unſeligen Spitze.

Drittens. Dagegen die Wirkung des Glaubens an Chriſtus iſt der Beſitz der Rechtfertigung. Dieſe geht als göttlicher Act, welcher Ausdruck der göttlichen Geſinnung iſt, der inneren Veränderung des Menſchen zum Beſſeren voran. Das neue Leben oder die Liebe hat im Herzen des Menſchen ihre Stelle noch nicht, weder als Verdienſt noch als Bedingung des Heils, bevor Gott in ſeinem inneren Forum vergeben und den Menſchen freigeſprochen hat, ja auch durch das Evangelium ſeine Geſinnung gegen die Menſchheit hat kund

werden lassen. Aber mit unserem Glauben ist doch ein neuer Factor auch für die göttliche Anschauung eingetreten. Das Ergriffensein von Christus in wirksamer Berufung ist nun zum freien Ergreifen Christi geworden, und wie wir dadurch für weitere Gaben empfänglich geworden sind, so schenkt Gott nun Gnade um Gnade. Das Erste und Grundlegende ist der Friedensgeist von oben, der alle Anklage des Gewissens stillt, den Zwiespalt in uns und mit Gott heilt, und obwohl wir uns noch als Sünder wissen (denn Sünder werden gerechtfertigt), uns in Gott nicht mehr den ungnädigen heiligen Richter, sondern den liebenden Vater erkennen läßt, als dessen Kinder wir uns wissen dürfen. Der Gläubige erfährt nun die väterliche Liebe, die Gott in das Herz ausgießt und die den Geist der Kindschaft mit sich führt, der in traulichem offenem Kindessinn zu ihm beten lehrt. Die Vergebung, die das Evangelium darbietet und die durch Glauben zum Eigenthum des Menschen wird, ist eine vollständige, auf alle Sünden und Schuld in der Vergangenheit, sowie auf die natürliche und noch gegenwärtige Sündhaftigkeit sich beziehende. Ja sofern diese Macht der Sünde auch durch die Wiedergeburt nicht auf einmal weichen kann, denn das neue Leben ist selbst erst ein Werdendes, so erstreckt sich die Kraft der versöhnenden Gnade auch über die Gegenwart hinaus auf spätere Nachwirkungen der Sünde, sofern nur mit ihnen zugleich die Fortdauer des bußfertigen Glaubens gesetzt ist. Das Christenthum hat nur Ein Werk vollendet, das ist die Versöhnung, die durch die Rechtfertigung dem Menschen schon ganz und nicht bloß theilweise zum eigenen Besitz wird. Alles Andere, wie Wiedergeburt, Heiligung und Verklärung hat es noch unvollendet gelassen und nur das allerdings wirkungskräftige Princip von diesem Allem der Menschheit eingesenkt. Aber die göttliche Vergebung oder Rechtfertigung ist eine totale, ein Ganzes, das der Mehrung weder bedürftig noch fähig ist. Alle Anklage des Gewissens ist nun gestillt, denn durch die göttliche Vergebung um der Sühne Christi willen ist die Schuld getilgt, der Schuldbrief vernichtet.[1] Ist aber die Schuld aufgehoben, so sind wir auch von der Strafe befreit. Denn alle Uebel sind Strafe nur durch die göttliche Ungnade und durch die Schuld Gott gegenüber. Die noch fortdauernden

[1] Röm. 8, 1.

Uebel, nachdem sie den Zusammenhang mit der göttlichen Ungnade und unsrer Schuld verloren haben, sind nur Erziehungsmittel und haben nur mit der heiligen Liebe Gottes gegen uns Zusammenhang, wie der Glaube auch recht wohl weiß.[1] Das Bewußtsein der Vergebung aller Sünde und der Erlassung aller Schuld und Strafe, das erleichterte, freie Gewissen, sowie die Gotteskindschaft bildet nun den seligen Hintergrund unseres zeitlichen, wachsenden, wiewohl noch stets unvollkommenen inneren Lebens, die stete Ergänzung unserer Unvollkommenheit zur Gerechtigkeit vor Gott, wenn wir nur im Glauben bleiben.

Obwohl ferner Gott durch Christus mit der Welt einmal für immer versöhnt ist und bleibt, wenn diese die göttliche Gabe nicht abweist, so sieht doch Gott wie Christus dem Heilsproceß nicht müßig zu, läßt ihn auch nicht bloß durch secundäre Ursachen, wie die Wirksamkeit der Kirche mit ihren Gnadenmitteln und die Thätigkeit des Menschen weiter führen, sondern er würdigt den Menschen auch eines unmittelbaren, lebendigen Verhältnisses. Die ewige, durch Christus erworbene Versöhnung, in Identität und steter Continuität mit sich bleibend, manifestirt sich in zeitlichen Acten, wie sie jedesmal dem Bedürfniß und der Empfänglichkeit des Menschen entsprechen, namentlich durch Mittheilung des heiligen Geistes. Vollbringt daher der Mensch den Glaubensact, so ist die Zeit gekommen, wo Gott ihn in den Stand der Rechtfertigung, ja der Kindschaft einsetzen und ihm davon ein Bewußtsein mittheilen kann. Ist das Subject dabei angelangt, daß es im Gefühl der Sünde und Schuld nach Frieden mit Gott und Gewißheit der Versöhnung um Christi willen im kindlichen Vertrauen verlangt, so sendet der verzeihende, gnädige Gott als lebendiges Unterpfand seiner väterlichen Vergebung den Geist des Friedens, der das Bewußtsein der Entzweiung mildert oder stillt, und gibt weiterhin die Gewißheit des Heils und der Seligkeit ins Herz,

[1] Anders lehrt die katholische Kirche und der irrige Lehrsatz von der Fortdauer eines Strafzustandes auch für die Gläubigen ist die Brücke zur Lehre vom Fegfeuer. Die Reformation hat daher ein großes Gewicht auf die Lehre gelegt, daß wir durch Christus von aller Schuld und Strafe befreit seien. Dagegen die rationalisirende Theologie (z. B. Döderlein, § 208 f. und 269. S. 309) wie Hengstenberg (s. o. S. 741) wollen alles Leiden auch der Gläubigen als Strafe ansehen für die noch übrige Sünde, während Kreibig a. a. O. S. 368 den Strafcharakter der Leiden schon Gerechtfertigter aus der Unvollkommenheit ihres Glaubens ableitet.

wodurch ein neues Bewußtsein im Menschen entsteht, als wäre er von neuem geboren, das Bewußtsein der Kindschaft, das mit einem neuen Sinn verbunden sich immer bestimmter gegen die Zeit vor dem Gnadenstand abgrenzt. — Zwar ist nicht immer das selige Gefühl der Sündenvergebung und Kindschaft unmittelbar mit dem Glauben verbunden, und es bleibt auch, nachdem es eingetreten, nicht stetig; insofern hat der sogenannte „fühllose Glaube" eine Wahrheit. Aber von dem seligen Gefühl ist die Gewißheit wohl zu unterscheiden, die zwar verschiedene Stufen oder Grade haben, aber nie ganz fehlen kann, wenn und so lange Glaube da ist. Denn in dem Glauben als Vertrauen und Zuversicht ist selbst schon ein Anfang von Gewißheit, erzeugt durch die innere Kraft und den Reichthum der objectiven realen Wahrheit, soweit dieselbe sich in der inneren Berufung dem Geist erschloß und ihn zum vertrauenden Glaubensacte bestimmte. Sodann aber thut der im Glauben aufgenommene Inhalt seine Wirkung, indem der Mensch mehr und mehr im Glauben sich übend erfährt, wie so ganz das Evangelium seinen Bedürfnissen entspricht und wie beide für einander geschaffen sind. Wachsthum der Heilsgewißheit und ihrer Stetigkeit oder Festigkeit des Herzens ist wie erreichbar, so zu suchen, zumal die noch übrige Unsicherheit nur aus Resten des Zweifels stammen kann, die mit Sünde zusammenhängen und daher mit dieser zu bekämpfen sind. Die Ursachen des Zweifels liegen besonders in kleinerer oder größerer Untreue, die in täglicher Erneuerung durch bußfertigen Glauben zu überwinden ist. Aber bloßes Unterlassen des Zweifels ist noch nicht die göttliche Heilsgewißheit. Diese und das Bewußtsein der Gotteskindschaft ist noch eine besondere göttliche Gabe, die in der heiligen Schrift Versiegelung durch den heiligen Geist, den Geist Christi heißt.[1] Sie darf nicht ersetzt werden wollen durch Aufsuchen von Kennzeichen der Wiedergeburt. Statt ängstlich sich den geistigen Puls zu fühlen und zu grübeln, ob wir wahren, bußfertigen Glauben haben, ist nach dem Vorbild eines Paulus oder der Reformatoren tapfer zu glauben, zu lassen was dahinten ist, vorwärts auf Christus statt auf uns zu blicken und ihm zu vertrauen. Das hat zu allen Zeiten glaubensfeste Männer und Helden in Christo geschaffen, die fröhlich im Glauben

[1] 2 Kor. 1, 22. Eph. 1, 13. 4. 30.

wuchsen und zu Zeugen von dem Heil ausgerüstet wurden. Wer wirklich glaubt, der weiß auch — wie mit Recht die Reformatoren behaupten — daß er glaubt, und ist den Zweifeln, ob er wirklich Glauben habe, ipso facto wie durch die beschriebene selige Wirkung des Glaubens entnommen.[1] Auch hier gilt: zuerst ist das wahre Sein zu suchen, so wird das Bewußtsein von diesem Sein sich zur rechten Zeit schon einfinden. Denn nicht das Wissen macht zum Wiedergebornen oder Erwählten, sondern die Wiedergeburt oder das neue Leben, wo es ist, macht sich auch kund und geltend im Bewußtsein durch immer bestimmtere Abgrenzung von dem alten Leben.

Wenn nun aber gleich das Bewußtsein von der Rechtfertigung Grade oder Stufen hat, so hat doch nach dem Obigen die Rechtfertigung selber keine Stufen. Die gegentheilige Lehre, daß erst nach dem Maße der Heiligung die Sünden verziehen werden, die das Tridentinum vertritt,[2] hebt alle Heilsgewißheit bis nach vollendeter Heiligung auf, und verlegt sie also von der Erde ins Jenseits, versetzt uns daher wieder ins A. T. und entzieht der Heiligung selbst den stärksten, förderndsten Impuls der Dankbarkeit für die volle und freie Sündenvergebung. Denn eine nur halbe Vergebung ist keine, sondern läßt in Bezug auf die noch nicht gesühnte Schuld in dem Gewissenhaften noch die Angst und die Schrecken des drohenden Gerichtes über ihm fortdauern.

6. Gegen die evangelische Lehre mit ihrer Unterscheidung von der Heiligung macht nun aber der Katholicismus und vielfach auch der Rationalismus folgende Einwendungen. Erstens: was nach einer Seite schon besprochen ist: diese Lehre enthalte eine Gleichgiltigkeit gegen das Gesetz und seine unbedingte Verbindlichkeit, denn sie spreche dem Menschen, auch ohne daß er persönlich gerecht sei, Gerechtigkeit vor Gott zu. So sei sie antinomistisch und geeignet, Leichtsinn, Lässigkeit im Guten zu erzeugen, weil nach ihr der Mensch auch *χωρὶς ἔργων* gerecht in Gottes Augen und selig sein könne. Zweitens: Es sei in sich unmöglich,

[1] Das wird besonders eingehend ausgeführt von Kirk a. a. O. Lect. IV. S. 56 ff.

[2] Zu der auch Hengstenberg in seinen letzten Jahren sich verleiten ließ, wie schon früher die Puseyiten in England.

daß Gott einen, der Sünder sei, als gerecht anschaue und behandle; Gottes Urtheil über den Menschen wäre sonst nicht ein judicium secundum veritatem. Drittens. Aber auch gesetzt, ein solches freisprechendes Urtheil wäre möglich, so würde es als bloßer Actus Dei forensis oder declaratorius, etwas Leeres und Bedeutungsloses sein. Nicht ein Urtheil Gottes, das er in sich hineinspricht, überhaupt nicht ein bloßer declaratorischer Act könne dem Menschen helfen, sondern nur ein schöpferischer Act, was dann Justitia infusa, inhaerens, habitualis genannt wird. Nur als dem Menschen selber anhaftend und zugehörend könne die Justitia Christi des Menschen Justitia heißen. Auch auf diese weiteren Einwürfe ist die befriedigende Antwort in der vorgetragenen evangelischen Lehre enthalten.

Was zuerst den Vorwurf des Antinomismus betrifft, so ist die evangelische Lehre auf Christi Versöhnung gebaut, die selber eine Huldigung gegen das Gesetz ist. Allerdings nun verpflichtet das Gesetz den Einzelnen nicht bloß zum Erleiden von Strafe für Ungehorsam, sondern auch zum Thun und zur Erfüllung des Gesetzes. Aber durch die freie Vergebung wird die Zukunft nicht ins Belieben des Menschen, sondern unter die Pflicht der Dankbarkeit und unter den freien Trieb der Gegenliebe gestellt. Was aber die Verpflichtung zur Strafe, die vom Gesetz gefordert ist, anlangt, so ist früher gezeigt, daß die göttliche Gerechtigkeit zwar unbedingt Sühne verlangt, sowohl für versäumtes Gutes als für begangenes Böses, diese aber nicht nothwendig im Erleiden eines bestimmten Maßes oder bestimmter Arten von Schmerzen und Leiden leiblicher und geistiger Art als einem Aequivalent besteht. Für die Sühne muß es ankommen auf die volle Anerkennung der Schwere und Strafbarkeit der Sünde und Schuld gegenüber der heiligen Majestät Gottes, kurz, auf die Beugung vor dem unbedingten Recht der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit. Dieses Recht der göttlichen Gerechtigkeit ist aber anerkannt und gesühnt durch Christi stellvertretende Versöhnung, wie durch die Forderung, daß der Mensch, der Rechtfertigung will, auch seine Strafwürdigkeit erkenne und Christi genugthuende, die menschliche Unvollkommenheit deckende und sühnende Leistung auch für sich bejahen und anerkennen wolle. Ohne dieses kommt er auch nach evangelischer Lehre nicht

[1] s. o. S. 767.

in den Beſitz der Rechtfertigung. Aber noch mehr: gerade die römiſche Lehre ſichert die Heiligung nicht, während erſt die evangeliſche die Möglichkeit reiner Heiligung ſchafft. Denn die römiſche Lehre enthält, daß die Sündenvergebung der Lohn ſei für die Liebe. Aber wie ſoll zu Gott Liebe entſtehen, wenn wir in Flucht vor ihm uns nur vor ihm fürchten, alſo nicht vor Allem vom Bann der Schuld und Sünde befreit ſind? Und wenn wir durch unſre guten Werke ſollen die Seligkeit verdienen, und eben dieſer Lohn der Antrieb zur Liebe ſein ſoll, ſo iſt die Liebe eigennützig, ſo ſuchen wir auch im Lieben das Unſere. Dagegen, wenn wir der Sündenvergebung gewiß und der Liebe Gottes froh ſind, ſo lieben wir nicht mehr bloß um ſelig zu werden, ſondern aus unſrer Seligkeit heraus. So erſt können wir gottähnlich, rein lieben.

Was den zweiten Einwurf anlangt: „das Urtheil Gottes über den Sünder, das ihn gerecht ſpreche, wäre kein Judicium secundum veritatem," ſo iſt zu antworten: Die Freiſprechung und Aufnahme in die Gnade geſchieht um Chriſti willen, wie ſelbſt die römiſche Kirche, wenigſtens bei ihrer Lehre von der heiligen Taufe anerkennen muß. Chriſti Gerechtigkeit aber iſt eine Wahrheit und ſeine Stellvertretung gültig. Die Justificatio als declaratoriſcher göttlicher Act ſagt nicht: daß der Menſch nicht ſchuldig oder ſtrafbar ſei; das Begnadigungsurtheil iſt ja nicht Leugnung, ſondern an ihm ſelbſt Bejahung der Strafwürdigkeit. Auch enthält dieſes Urtheil zunächſt noch nicht, daß der Menſch habitual oder in ſich heilig und gerecht ſei, ſondern ſagt nur die göttliche Huld und Verzeihung gegen den Sünder aus, und zwar nicht gegen den Sünder an ſich — denn da würde freilich die Wahrheit der Sache, die göttliche Gerechtigkeit ein entgegengeſetztes Urtheil herausfordern; ſondern daß ſie um der Vertretung Chriſti und ſeiner vollkommenen Gerechtigkeit, um ſeiner Fürbitte und Bearbeitung willen den Menſchen als verſöhnt anſchaue und behandle, ſo lange er noch Empfänglichkeit für das Heil und noch nicht in Unglauben das dargebotene Heil abgewieſen hat. Das Erſte, Negative, die Nichtzurechnung der Schuld um der hoheprieſterlichen Interceſſion Chriſti willen, beſteht vollkommen mit der Wahrheit, da die Schuld hiemit nicht Unſchuld genannt wird, Gottes Gerechtigkeit aber nicht fordert, daß die noch Erlöſungsfähigen dem Gerichte übergeben werden. Im Gegentheil aber würde Gott den

Sünder nicht secundum veritatem ſehen, wenn er den Anfang der habitualis Iustitia ſchon für die Vollendung nähme, oder wenn Gott abſähe von der Verbindung Chriſti mit dem Sünder, die in Wahrheit beſteht, ſo lange nicht definitiver Unglaube den Menſchen von Chriſtus geſchieden hat. Endlich iſt auch in der Wahrheit wohl begründet, daß um Chriſti willen Gott poſitiv dem Menſchen ſeine Huld zuwendet. Dagegen wird man allerdings ſagen müſſen, daß Gott des Menſchen Perſönlichkeit noch nicht poſitiv als gerecht und heilig anſehen kann, bevor er durch ſeinen Glauben mit Chriſti Gerechtigkeit in Gemeinſchaft getreten iſt. Denn durch die Gemeinſchaft Chriſti mit dem Menſchen, und ſeine hoheprieſterliche Geſinnung, ſo gewiß ſie das Fundament bleibt, iſt über die freie Annahme oder Abweiſung des Heils noch nicht entſchieden. Aber die evangeliſche Kirche ſchreibt auch ohne Glauben dem Menſchen nicht zu, daß er in ſeiner Perſon um Chriſti willen für ein Kind Gottes, für gerecht und heilig geachtet ſei.

So bleibt noch der dritte Einwand: der actus Dei forensis oder declaratorius ſei etwas Leeres, Aeußerliches. Allerdings kommt es darauf an, dieſen Act nicht leblos, auch nicht als ein Urtheil zu denken, das Gott nur in ſich hineinſpricht. Als Sinn dieſes Actus dürfen wir nach Obigem anſehen, daß Gott um Chriſti willen nicht bloß mit der Welt im Allgemeinen, ſondern auch mit dem Einzelnen in ſeinem Herzen verſöhnt iſt und ihn um der Gemeinſchaft Chriſti mit ihm willen von Schuld und Strafe frei und ledig ſpricht, wie in einem Gerichtsact. Aber dieſen Act oder dieſes Urtheil, das innergöttlich unabhängig von jeder menſchlichen Leiſtung ſittlicher Art iſt, ſpricht Gott nicht bloß in ſich hinein. Sondern ſchon in der Vocatio wird dem Menſchen verkündigt, daß Gott ſeinerſeits mit der Sünderwelt, alſo auch mit dem einzelnen Sünder verſöhnt iſt; und weiterhin wird in dem Menſchen auch der Heilsglaube gepflanzt und dem Einzelnen, der dieſe Botſchaft annimmt, auch durch den heiligen Geiſt verſiegelt, daß Gott ihm ſeine Sünden vergeben habe, und ihn in Chriſtus als gerechtfertigt anſchaue, was, wie wir geſehen haben, nichts weniger als müßig oder leer iſt.

7. Uebergang zur Heiligung oder Erneuerung. Die Unabhängigkeit der göttlichen Vergebung von menſchlichen Leiſtungen oder Werken, die ein Lebensintereſſe der evangeliſchen Kirche bildet und im

Obigen ins Licht zu ſtellen verſucht iſt, hinderte die Reformatoren und die evangeliſchen Dogmatiker nicht, auf der Untrennbarkeit des Glaubens und der Liebe zu beharren,[1] und dies kann um ſo reiner feſtgehalten werden, wenn nicht der Glaube die Verzeihung Gottes oder die Rechtfertigung bewirkt, ſondern nur die ſchon für ihn bereite Gabe empfängt, alſo die eigentliche Potenz der Rechtfertigung außer dem Menſchen liegt. Denn nun erſcheint Alles, was zur ſpontanen, ſubjectiven Seite des Heilsproceſſes gehört, als Wirkung, nicht im Geringſten mehr als Urſache der rechtfertigenden Gnade Gottes. Iſt alſo jene Vorkehr für die Freiheit und Unabhängigkeit der Gnade getroffen, ſo iſt kein Grund mehr vorhanden, den ethiſchen Charakter des Glaubens in all ſeinen Functionen ängſtlich zu beanſtanden und dadurch den Uebergang von der Rechtfertigung zur Erneuerung zu erſchweren. Schon das Empfangen der göttlichen Gnade iſt ein ſittlicher Act, Glaubensgehorſam.[2] Es gibt einen *νόμος πίστεως*. Es iſt ſittliche Pflicht, das einzige Rettungsmittel, die Erlöſung durch Chriſtus zu ſuchen, und ſich ihr bedingungslos hinzugeben, welche freie rückhaltloſe Liebesbeweiſung iſt. Denn nur dadurch iſt auch die ſittliche Herſtellung möglich. So iſt der Glaube als Geſinnung an ihm ſelbſt eine Tugend, ja die Grundtugend. Um ſo evidenter iſt ſein Zuſammenhang mit dem neuen Leben, da er Chriſtum, die perſönliche Gerechtigkeit und Liebe ergreift, der ſeinen Geiſt mittheilt. Zwar wendet ſich der Heilsglaube zu ihm zunächſt als Verſöhner. Aber gerade als ſolcher iſt er die Verklärung und Offenbarung der göttlichen Liebe, deren Anſchauung und Genuß nicht bloß das Gewiſſen ſtillt, ſondern auch durch ihre urbildliche Vollkommenheit und Reinheit feſſelt und Gegenliebe zu entzünden vermag. — Es kann nicht bloß bei dem perſönlichen Empfang der Sündenvergebung verbleiben. Das iſt objectiv betrachtet verwehrt, weil Gott als letztes Ziel die ſittliche Vollendung des Menſchen als Gliedes in ſeinem Reiche will. Schon in der Berufung wie in der Rechtfertigung iſt als Zweck, dem beide dienen, die Heiligung gewollt.[3] Sieht man aber die Sache von ſub-

[1] Vgl. z. B. Apol. de Dilectione. S. 83 ff. Luthers Vorrede zum Römerbrief. Gerhard T. VII. § 174 ff. 184 ff.

[2] Röm. 1, 5. 16, 26. 2 Kor. 7, 15.

[3] Eph. 2, 8—10.

jectiver, pſychologiſcher Seite an, ſo iſt ſchon in dem Glauben an die rechtfertigende Gnade der Glaube an Gottes univerſale Liebe zu den Menſchen mitgeſetzt. Das ergibt ſich aus dem nachgewieſenen Zuſammenhang der Rechtfertigung der Einzelnen mit der Verſöhnung der Welt. Denn wer meint, daß nur ihm die Verſöhnung gelte, der wäre in egoiſtiſcher Einbildung befangen. Der Glaube iſt Glaube an Gottes väterliche Geſinnung gegen die Menſchheit und darin liegt auch ſchon die Anerkennung der Pflicht der Liebe für Jeden begründet, der den göttlichen Verſöhnungswillen im Glauben annimmt. Sodann aber haben wir geſehen, daß Buße und Bekehrung dem Beſitz der Rechtfertigung vorangehen muß. Beide aber haben bereits ſittlichen Charakter. Die Reue erkennt die Sünde und Schuld wie das Geſetz an, der Glaube ſucht eine Genugthuung für das Recht der göttlichen Gerechtigkeit. Dazu kommt, die Erfahrung der Befreiung von Schuld und Strafe richtet das verzagende Gewiſſen auf, wirkt belebend und neue Impulſe mittheilend auf den des Heiles frohen Menſchen, entnimmt ihn dem ſündigen Gemeinleben der Welt und verſetzt ihn in das Reich der neuen Menſchheit, mit Einem Wort macht ihn principiell zu einer neuen aus Gott geborenen Creatur. Dieſer nun iſt das Lieben das Natürliche. Es iſt nicht bloß der Dank gegen Gott, der uns zuerſt geliebt, wodurch erwidernde Gegenliebe erzeugt wird:[1] es iſt auch das Lebensgeſetz der neuen Creatur, gleichſam der Blutsverwandtſchaft, daß wer aus Gott geboren iſt, auch die Brüder liebt, die es ſchon ſind oder werden ſollen. Zeigt das neue Leben anfangs ſich nur in einzelnen Lichtblicken, ſo rücken allmählich die Geiſteswirkungen immer näher zuſammen, bis ſie eine zuſammenhängende Reihe bilden und ein ſtetiges neues Sein und Bewußtſein entſtehen kann, in welchem zwar das Bewußtſein von Sünde und Schuld nicht fehlt, aber auch das der Tilgung des Zwieſpaltes durch die Rechtfertigung mitgeſetzt iſt. Das Bewußtſein oder der bewußte Beſitz der Rechtfertigung bildet dann den entſcheidenden Wendepunkt, der das alte wenn auch von zerſtreuten Strahlen der Gnade durchzogene oder erhellte Daſein von dem neuen Leben ſcheidet. Dieſes Bewußtſein des perſönlichen Gerechtfertigtſeins, das im normalen Gang ebenſo beſtimmt auftreten muß, wie das Bewußtſein der Sünde

[1] 1 Joh. 4, 10. Kol. 1, 13.

und Schuld, ist es, woraus die bewußte Liebe als Dankbarkeit fließt, die das Herz umwandelt und geneigt macht, das ganze Leben Gott als Opfer darzubringen. Nach all diesem ist der Uebergang von der Rechtfertigung und dem Glauben zur Heiligung nicht ein Sprung oder Abfall von der Hingabe an Gott, auch nicht zufällig oder willkürlich, sondern hat innere Nothwendigkeit, mag man die Sache von Seiten der That Gottes und ihres Zieles oder von Seiten des Menschen und der inneren Verkettung der Stufen des subjectiven Heilsprocesses betrachten. Der Stand der Rechtfertigung, dieses nächste Resultat desselben, ist selbst wieder ein unendlicher, lebensschwangerer Anfang eines in die Ewigkeit reichenden Processes, in welchem das Gewonnene ausgewirkt und der Mensch als neue Christus angehörige und ähnliche Persönlichkeit ausgestaltet wird.

Anmerkung. Die gegebene Ausführung ging darauf aus, die Versöhnung oder Verzeihung Gottes einerseits von dem, was die evangelische Dogmatik Rechtfertigung nennt, zu unterscheiden, andererseits aber auch beide wieder auf das engste zu verbinden, nämlich so, wie die lebendige dauernde Grundlage (Potenz) mit ihrer geschichtlichen Bethätigung zusammengehört, durch welche der Gläubige in den Besitz und Genuß der verzeihenden göttlichen Huld gesetzt wird. Die Lösung des Problems hängt wieder an der richtigen Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Zeit und Geschichte, worüber sich der erste Theil zu verbreiten hatte.[1] Es kommt darauf an, den ewigen Versöhnungswillen Gottes und sein bleibendes Versöhntsein durch Christus, wie andererseits die Wahrheit und Nothwendigkeit einer Geschichte, und zwar nicht etwa eines nur menschlichen, sondern eines göttlich-menschlichen Processes zu combiniren:[2] nicht so, daß das Zugrundliegende auf Gottes Seite nur die Erlösungsidee wäre, die Wirklichkeit der Versöhnung aber nur ein rein göttlicher Act, noch umgekehrt so, als wäre die Versöhnung oder Verzeihung zwar vollkommen wirklich schon vor dem Glauben des Menschen, aber als hätte ebendeshalb die göttliche Thätigkeit hier nichts mehr zu wirken, sondern als wäre des Weiteren der Proceß ein nur menschlicher. Vielmehr durch Gott wird zeitgeschichtlich dem Gläubigen an der überzeitlichen durch Christi historisches Werk erworbenen Versöhnung der wirkliche Antheil, d. h. die Rechtfertigung zu eigen.

Die Fruchtbarkeit der in unserem Abschnitt gewonnenen dogmatischen Sätze wird sich auch im weiteren Verlauf mehrfach, namentlich in der Lehre von den Gnadenmitteln, speciell der Taufe und Kindertaufe ergeben.

[1] I, S. 231 f.

[2] Es kommt auch hier wieder auf richtige Unterscheidung und Verbindung der Transscendenz und der Immanenz Gottes an.

Drittes Lehrstück.

Von der Heiligung.

§ 133.

Der neue Mensch ist geschaffen zu einem Leben, das Christum abbilde in seiner ungetrübten Heiligkeit, Weisheit und Seligkeit, aber auch zu lebendiger Gliedschaft an seinem Leibe oder der Kirche.

Anmerkung. Der Stand der Heiligung bezieht sich nicht bloß auf das Wachsthum in der Heiligkeit des Willens, sondern umfaßt den ganzen Menschen und die Ausgestaltung seiner ganzen Persönlichkeit, also die Erhaltung und das Wachsthum der Gotteskindschaft des Wiedergeborenen.

1. Die erste nothwendige Function des neuen Menschen ist die Bewahrung des Heilsbesitzes.[1] Wie an die Schöpfung die Erhaltung sich anschließt, wie alles Lebendige zu seiner Selbsterhaltung mitwirkt, und sich seine Nahrung als das Mittel seiner Erhaltung sucht, so ist ein Beweis des vorhandenen Lebens vor Allem, daß es das ihm Feindliche flieht oder abstößt, das Heilsame aufsucht. So wird der Glaube (*πίστις*) als sich selbst behauptender zur Treue, *ὑπομονή*, oder zur Tugend der Beständigkeit, welche den Menschen in Zucht hält, daß er im Gegensatz zu Zerstreuung und Zweifel in der Gemeinschaft mit Christus gesammelt bleibe. Wenn bis zur Rechtfertigung die Thätigkeit des Menschen nur in der Spontanität lebendiger Empfänglichkeit bestand, und die göttliche Thätigkeit so überwog, daß der Mensch nun gerechtfertigt wird, so beginnt, nachdem die neue Persönlichkeit da ist, eine Cooperation.

2. Mit der Selbsterhaltung in beharrlicher Abstoßung des alten Menschen, und in täglichem Streben durch Erneuerung der Buße und des Glaubens geht Hand in Hand das positive Wachsthum. Der Geist Gottes kann es nicht bei dem Tode des alten Menschen lassen; er will neues heiliges, sich allseitig bethätigendes Leben. Von des Menschen Seite aber wäre die Buße und der Glaube nicht ethisch, nicht wirkliche Lust am Guten, sondern nur an der Freiheit vom Uebel, am Gut der Strafloſigkeit, sie wären also gar nicht wahrhaftig dagewesen, wenn der Mensch nach Empfang der Versöhnung müßig bleiben wollte.

[1] 1 Joh. 5, 18. *τηρεῖν ἑαυτόν.*

Da wäre er auch kein neuer Lebensherd. Der heilige Geist, wo er Wohnung gemacht in einem Menschen, will ein Brunnen lebendigen Wassers auch für Andere werden, daß auch ihr Leben ausmünde ins ewige Leben. Fallen die Blüthen ohne Frucht wieder ab, so sind sie von Anfang an taube Blüthen gewesen, nicht hervorgetrieben aus einer wirklich im Glauben vollzogenen Einigung göttlichen und menschlichen Lebens. Die Heiligung ist die Lebensprobe der Wiedergeburt (principium cognoscendi) für sich und Andere. Wo der Proceß der Heiligung stockt, da muß die Ursache ein Kränkeln des Glaubens sein, und wenn das fehlt, was nicht fehlen kann, wo wirkliche Wiedergeburt ist, so ist mit Recht an ihrem Dasein zu zweifeln. Nun sündigt freilich auch der Wiedergeborene noch, aber mag in der Erscheinung noch so viel Aehnlichkeit sein zwischen seiner Sünde und der des Unwiedergebornen: innerlich bleibt immer der Unterschied, daß in dem Sündigen des Ersteren stets ein Widerstreben gegen die Sünde mitgesetzt ist (s. o. S. 723), was sich auch durch Zurücknahme der Sünde in Reue oder Buße kund gibt; daß er aber nicht mehr seine ganze Willensenergie in das Böse hineinlegen kann. Der Mensch *als* neue Persönlichkeit „kann nicht sündigen,“[1] hat eine Lust an Gottes Willen und ein Wissen des Guten; er bedarf als solche keines äußeren Gesetzes mehr, sondern gebietet sich selbst im heiligen Geist.[2] Aber der Gläubige ist nicht bloß neue Persönlichkeit, sondern der alte Mensch mit seinen Gewohnheiten gehört noch zur Einheit der Person. Diese hat mithin noch eine unvollkommene, getrübte Erscheinung, wenn auch dem Princip nach der alte Mensch gebrochen ist. So entsteht die Aufgabe, die vollkommene Einheit herzustellen, was nur geschehen kann durch Mehrung der Kraft des neuen Menschen mittelst wachsender Aneignung des Evangeliums, die sich bethätigt durch Eroberung aller Kräfte für den neuen Menschen,[3] durch Entwöhnung von bösen Gewohnheiten und Neigungen, oder durch Reinigung und durch Beseelung. Das aber ist nichts Anderes als Wachsen, Entfaltung des neuen Menschen zu allen Functionen, wofür Christus als lex viva *Vorbild* ist. Es bekommt so Christi propheti-

[1] 1 Joh. 3, 6—9.
[2] 1 Tim. 1, 9.
[3] Röm. 6, 11 ff.

ſches Amt, zu welchem die Vorbildlichkeit gehört, wieder eine Stelle für die Heiligung, wie ſie vor dem perſönlichen Glauben als Bußprincip zu wirken hatte. Das iſt die Wahrheit des ſog. Tertius usus legis, des didacticus oder normativus. Der erſte Usus des Geſetzes, der Usus civilis oder politicus, dient der Justitia civilis, der zweite iſt der Usus elencticus oder paedagogicus, der zur Buße führt.[1] — Die Heiligkeit iſt Endziel der Erlöſung;[2] die Krone der Pauliniſchen Briefe iſt die auf dem Glauben ruhende Ethik.[3] Dieſe Heiligung von der *Καρδία* des Menſchen ausgehend, geſtaltet alle ſeine Kräfte zu Tugendkräften um, ſein Wiſſen wie ſein Wollen, wie die chriſtliche Ethik näher darlegt.

3. Der heilige Geiſt löſcht keine Eigenthümlichkeit aus, aber geſtaltet daraus Charismen. Die Perſonen bleiben unterſchieden, auch je näher ſie der Vollendung kommen, ihr eigenthümlicher ſelbſtändiger Kern wird immer reiner herausgearbeitet, ihr Charakter wird immer mehr durchgebildet durch den heiligen Geiſt, der alſo die Unterſchiede beſtätigt. So könnte es ſcheinen, daß er nur eine Atomenwelt von Geiſtern ſchaffe, die wohl alle mit dem unſichtbaren Centrum, aber nicht unter ſich in Verbindung ſtehen. Aber einmal iſt der heilige Geiſt ein und derſelbe in Allen und ſo ſind alle an ſich ſchon eins, und dies braucht nur bewußt zu werden, ſo iſt auch mit dem Bewußtſein der Einheit eine innerliche Gemeinſchaft als Gemeingeiſt da. Dieſe an ſich ſeiende potenzielle Einheit wird ferner auch Gegenſtand des Willens und zur actuellen Einheit. Denn gerade, indem jede Individualität in ſich vollendet wird, wird ſie auch ihrem inneren Weſen, ihrer gottgedachten Idee zugeführt. Das perſönliche Bewußtſein vollendet ſich aber im wahren Gattungsbewußtſein, in der Liebe, wie denn das Weltziel die göttliche Idee der Menſchheit auf ein lebendiges einheitliches Geiſterreich, auf eine reale Liebesgemeinſchaft mit Gott in Chriſto und mit den Brüdern gerichtet iſt. Indem nun in der neuen Perſon auch das Gattungsbewußtſein veredelt und zu ſeiner Wahrheit gebracht iſt, iſt der Gegenſatz des Individuellen und des Identiſchen zur Einheit in der lebendigen Gemeinſchaft gebracht,

[1] F. C. 584. 717. 722. 18. Joh. 16, 8.
[2] Eph. 1, 4. Kol. 1, 22.
[3] Röm. 12 ff. Gal. 5 ff. Eph. 4 ff. 1, 4. 2, 10. Kol. 3 ff.

deren Organismus der höchste Zweck ist. Der Alles umfassende und unvergängliche Organismus ist das Reich Gottes. Diese Vollendung des persönlichen Bewußtseins durch das Gattungsbewußtsein und umgekehrt ist der Christenheit gesichert durch Christus als ihr Haupt. Ihn zu verherrlichen ist ihre Aufgabe, welche zugleich die Vollendung des Einzelnen und des Ganzen in sich schließt, eins durch das andere, indem Jedes sich zum Anderen sowohl als Zweck wie als Mittel verhält.

4. Das Ziel der wiedergebärenden Gnade, die sich nothwendig zunächst auf die Einzelnen richtet, wie das sich von selbst ergebende Resultat des Heilsprocesses in den Einzelnen ist die Liebesgemeinschaft zunächst als religiöse, d. h. als Kirche.

Wie die Religion das Herz im geistigen Leben der Menschheit ist, so ist die Kirche das Herz aller anderen sittlichen Gemeinschaften; in ihr daher muß der Herd sein für die die Welt verklärende Flamme der Liebe und ein Abbild des göttlichen Lebens, denn Gott ist die Liebe. Der Separatismus will nicht fortgehen zur Liebesgemeinschaft, wenn er auch den Glauben und die Hoffnung will, vielleicht auch nur in Christi Liebesgemeinschaft das Heil sieht. Will er überhaupt keine Liebesgemeinschaft auf Erden, sondern sich abschließen in innerer oder auch äußerer Einsamkeit, um vermeintlich nur für seine Seele zu sorgen und ungestört die beseligende Gottesgemeinschaft zu genießen, so ist er egoistisch, liebeleerer Glaube, dem es sogar an Sünden-Erkenntniß und Buße fehlt. Christus will nicht ein Privatbesitz, sondern Gemeinbesitz der Menschheit sein. Häufiger jedoch ist, daß der Separatismus nicht überhaupt die Liebesgemeinschaft abweist, aber bloß mit Reinen oder mit Gleichartigen, mit Frommen derselben Stimmung oder Farbe Gemeinschaft halten, an die vorhandenen religiösen Gemeinschaften aber ihrer Mängel wegen nicht, so wie sie sind, anknüpfen will. Allein so widerspricht er dem Verfahren Christi und der Apostel. Er verfährt, als wäre die Liebesgemeinschaft nur da zum darstellenden Handeln, oder zum Genuß in Darstellung des Gemeinsamen. Vielmehr aber ist das christliche Handeln auch reinigendes und verbreitendes oder erweiterndes, die religiöse Gemeinschaft ist auch Mittel und Schule des Liebeslebens, in Geben und Nehmen. Und solcher Schule bedarf Jeder; sie ist aber

gerade beſonders lehrreich und übend dadurch, daß nicht bloß Geiſtesverwandte oder Freunde zu lieben ſind. Es ſtrebt alſo naturgemäß der perſönliche Glaube, ſobald er geworden, der religiöſen Gemeinſchaft oder Kirche zu, die er freilich nicht mehr erſt zu ſtiften oder zu bilden hat, denn jetzt entſteht der Glaube mit durch ihren Dienſt. Da im geſchichtlichen Proceß betrachtet, die Kirche der Zweck des Heilsproceſſes iſt, ſo läßt ſich ſagen, die Kirche, dieſer Zweck Chriſti, hat ihr Werden im Glauben, ſetzt ſich mittelſt des Glaubens durch, ſei es nun ſo wie im Anfang, wo die Kirche nur erſt in Chriſtus beſchloſſen war und noch keine reale Kirche mit Chriſtus zuſammenwirkte, ſei es, wie jetzt, ſo daß ſchon verwirklichte Kirche mitwirkt zu ihrer Selbſterhaltung oder Selbſtreproduction, denn auch für ſie muß daſſelbe Geſetz gelten, daß das Lebendige zu ſeinem Beſtehen mitwirkt. Immer aber vollzieht ſich dieſe Selbſtreproduction der Kirche nur dadurch, daß Glaube reproducirt wird und Gläubige entſtehen, die nicht bloß unperſönliche paſſive Mittel für die Kirche ſind als den Zweck, ſondern welche im normalen Gang die Kirche in ſich tragen. Denn nicht erſt mit der Vollendung der Heiligung, ſondern ſchon im Anfang derſelben in der Wiedergeburt iſt die Richtung auf Gemeinſchaft und der Trieb gegeben, den Gemeinſchaftsſinn zu bethätigen. — Wie durch Chriſti fruchtbare Liebe Kirche wird, zu der der Einzelne ſich als Mittel verhält, ſo macht umgekehrt die Gemeinſchaft (und nur dadurch iſt ſie Kirche) ſich liebend und dienend zum Mittel für die Einzelnen, ihr Werden und Wachſen, und nur in dieſem Kreislauf, wo der Einzelne dem Ganzen und das Ganze dem Einzelnen dient, hat das Liebesleben in der Menſchheit nehmend und gebend ſeine Bewegung aber ſo, daß ſeine Grenzen immer mehr erweitert werden.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Bestehen der Kirche.

Er zerfällt in drei Abtheilungen, wovon die erste „die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche" zeichnet, die zweite „die in und aus der Welt sich organisirende Kirche", die dritte aber „die streitende Kirche" behandelt.

Erste Abtheilung.

Die wesentlichen und unveränderlichen Grundlagen oder die dogmatischen und ethischen Grundzüge der Kirche.

§ 134. Uebersicht.

Die Kirche, aus einzelnen Personen sich erbauend (Abschn. 1.), hat zwar ihr Bestehen immer nur als in Reproduction oder Verjüngung ihrer selbst begriffene (§ 133), besitzt aber doch ihre Sichselbstgleichheit vermittelst des unveränderlichen Grundes auf dem sie sich erneut und immer höher erbaut. Dieser lebendige Grund ist Christus und der heilige Geist, der von dem nimmt, was Christi ist. Christus nun als der Erhöhte wirkt lebendig fort (§ 127, 128), oder er hat in der Kirche eine stete Fortsetzung seines Amtes, aber für den Zweck, daß die Welt seines Lebens theilhaftig werde, daher ist an der Kirche zweierlei zu unterscheiden:

I. Die Fortsetzung seiner amtlichen Thätigkeit.

II. Die Abbildung derselben.

Die Fortsetzung geschieht in der Kirche so, daß Christus sich dieselbe zum Organ aneignet, um durch ihren Dienst seine Wirksamkeit zu üben. Diese Fortsetzung seines Amtes durch die Kirche, die aber nicht Abtretung seiner Thätigkeit an sie ist, hat er so gewiß noch selber geordnet, als die Kirche von ihm gestiftet ward, um er-

halten zu werden. Seinem dreifachen Amte gemäß wird die Lehre von dieſer Fortſetzung ein Dreifaches behandeln:

Die Lehre von der Fortſetzung des prophetiſchen Amtes Chriſti in der Kirche iſt die Lehre vom Worte Gottes.

Die Lehre von der Fortſetzung des hohenprieſterlichen Amtes iſt die Lehre von der heiligen Taufe.

Die Lehre von der Fortſetzung des königlichen Amtes iſt die Lehre vom heiligen Abendmahl. —

Da aber Chriſtus nicht bloß in der Kirche als ſeinem Organe fortwirkt, ſondern auch ein lebendiges ethiſches Abbild ſeiner ſelbſt in ihr haben will, ſo muß auch Chriſti geſammtes Leben im Leben der Kirche ſich abſpiegeln.

Die Abbildung des prophetiſchen Amtes geſchieht in dem kirchlichen Dienſt am Wort; die Abbildung des hohenprieſterlichen zeigt ſich im prieſterlichen Sinn und Thun der Gemeinde im Cultus, in der ſtellvertretenden erziehenden und unterweiſenden Liebe, in Seelſorge und Armenpflege; endlich die Abbildung des königlichen Amtes ſtellt ſich dar in der Schlüſſelgewalt oder in der Macht der Stiftung und Verwaltung der Gemeindeordnungen, ruhend auf dem Mitherrſchen der Gläubigen mit Chriſtus, das ſeinen Mittelpunkt hat im Gebet im Namen Jeſu.

Mit beidem zuſammen, jener Fortſetzung und dieſer Abbildung des Amtes Chriſti in der Kirche, ſind die unveränderlichen dogmatiſchen und ethiſchen Grundzüge der Kirche bezeichnet.

Demgemäß ergeben ſich für die Grundzüge der Kirche ſechs Lehrſtücke, von welchen je zwei, ein dogmatiſches und ein ethiſches, zu einem Paar zuſammengehören und ſich wie Fortſetzung und Abbildung des Amtes Chriſti zu einander verhalten.

1. Vor Chriſti Erhöhung war die Chriſtum umgebende Jüngerſchaft nur erſt werdende, noch nicht ſich darſtellende Kirche, Seminarium credentium, Pädagogie zum Glauben. Die vollendete Kirche iſt nicht mehr Seminarium, ſondern nur darſtellende. Von Pfingſten an iſt die Kirche da in irdiſch geſchichtlicher Wirklichkeit und beſteht als darſtellende und als Seminarium zugleich. Im Laufe der Weltgeſchichte, bei dem Wechſel

der Generationen und dem noch beschränkten Umfang der Kirche müssen beide Formen, die des Seins oder Bestehens und die des extensiven und intensiven Werdens stets beisammen sein; ein Kreis werdender Christen um einen nicht äußerlich auszuscheidenden Kreis seiender, welche daß sie Christen sind, eben auch durch den Dienst an denen zu beweisen haben, die es werden sollen, so daß einleuchtet, daß beide Formen eine wesentliche Zusammengehörigkeit haben und daß es Unnatur wäre, sie scheiden zu wollen.

2. Was der Paragraph mit seiner Eintheilung ankündigt, hat eine Verwandtschaft mit Schleiermachers berühmter Darstellung der wesentlichen Grundzüge der Kirche, die er auch theilweise auf Christi Amt zurückführt.[1] Seine drei Paare sind:

1. Heilige Schrift und Dienst am Wort (wobei das Eintheilungsprincip wie im Obigen der Unterschied zwischen Fortsetzung und Abbildung ist).

2. Taufe und Abendmahl, die sich zu einander wie Anknüpfung oder Stiftung und Erhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christus verhalten.

3. Die Schlüsselgewalt und das Gebet im Namen Jesu, wobei das Eintheilungsprincip der Unterschied des Verhältnisses des Ganzen zum Einzelnen und des Einzelnen zum Ganzen ist. Unsere Eintheilung ist auf Ein durchgreifendes Theilungsprincip angelegt und will zu dem Ende 1. die Fortsetzung von Christi dreifachem Amt in der Kirche aufzeigen und das ist die dogmatische Seite ihrer Grundzüge; 2. die Abbildung desselben durch die Kirche, und das ist die ethische Seite, eine Unterscheidung, die bei Schleiermacher nicht durchgreift, wie auch die Rückbeziehung auf Christi dreifaches Amt nicht hervortritt, die aber uns durch § 127 geboten ist. Damit hängt ein Weiteres zusammen: während Schleiermacher zwar das erste Paar gruppirt, wie unser Text aber im zweiten Taufe und Abendmahl zusammenstellt, so stellen wir neben die taufende Kirche die confirmirende. Und da das königliche Amt sich auf die Gemeinschaft, als das Reich Christi bezieht, das heilige Abendmahl aber das Mahl der Gemeinschaft ist, und zwar vor Allem des erhöhten Herrn und Hauptes mit seiner Gemeinde, so haben wir in dem Mahl seiner Stiftung die Fortsetzung seiner königlichen

[1] Chr. Gl. 2. § 127.

Thätigkeit zur Erhaltung und Mehrung ſeines Reichs, während die Abbildung derſelben in der Schlüſſelgewalt der Kirche ſtattfindet, welche durch Gebet in ſeinem Namen ein Theilhaben an ſeinem Regimente iſt.

3. Nach ihrer abbildlichen Seite iſt die Kirche wachſend, noch mit Unvollkommenheit in innerer und äußerer Beziehung behaftet, daher auch fehlbar, obwohl die Aufgabe der Abbildung als göttliche feſtſteht. An denjenigen ihrer Grundzüge, in denen ſich Chriſti Thätigkeit fortſetzt, beſitzt ſie den unveränderlichen normirenden Grundtypus und das ewig zureichende Correctiv. Zwar auch die erſte, dogmatiſche Seite, Wort und Sacrament, hat in ihrer Form etwas Veränderliches an ſich, Wort und Sacrament hatten anfangs eine andere Form als ſpäter, aber der Wechſel trifft nicht das Weſen und den Inhalt. Chriſti mündliches Wort geht dem ſchriftlichen, das wir nun haben voran; die Jünger ſind nicht von Chriſtus ſelber getauft worden,[1] die erwählende und erziehende Thätigkeit, die Chriſtus unmittelbar an den Jüngern vollbrachte, iſt vollkommener Erſatz der Taufe für ſie geweſen bis Pfingſten ſein Werk krönte.[2] Ebenſo endlich iſt das heilige Abendmahl bei ſeiner Einſetzung noch nicht in jeder Hinſicht daſſelbe geweſen wie jetzt ſeit ſeiner Verklärung. Daraus folgt aber nur, daß wir ein Zufälliges bei allen Dreien anzuerkennen und das Weſentliche, das in den wechſelnden Formen das Identiſche bleibt, aufzuſuchen haben werden.

Erſtes Lehrſtück.

Die Fortſetzung und Abbildung des prophetiſchen Amtes Chriſti.

A.

Die Fortſetzung deſſelben oder die Lehre vom Worte Gottes.

§ 135.

So gewiß Chriſtus, in welchem das ewige Wort Menſch geworden iſt, der Welt gegeben wurde, um ihr erhalten zu bleiben: ſo ge-

[1] Joh. 4, 2.

[2] Geſetzt, man ſagte: Sie haben alle die Johannistaufe empfangen, ſo ſteht das einmal nicht hiſtoriſch feſt, ſodann ſind ſie erſt am Pfingſten mit Feuer und dem heiligen Geiſt getauft worden, haben alſo an der Taufe des Johannes noch nicht die chriſtliche gehabt.

wiß gehört es noch zur Stiftung des Christenthums selbst als einer lebensfähigen historischen Größe, daß in urkundlicher Lauterkeit und in unverlierbarer unverrücklicher Weise die objective Vergegenwärtigung Christi für die Menschheit erhalten blieb. In seinen Jüngern wurde durch Christus und den h. Geist eine authentische Aufnahme seiner Person und seiner Worte geschaffen, so daß in ihrer sich ergänzenden Gesammtheit ein lauteres und verläßliches Bild von ihm auch nach seiner Auffahrt der Welt verblieb, welches nicht bloß in ihrer mündlichen Predigt fortgepflanzt, sondern auch schriftlich fixirt, urkundlich treu und aus dem geistlichen Verständniß ihres Glaubens heraus aufgezeichnet wurde. So sind die Apostel und die von ihnen bestimmten, wie anerkannten apostolischen Männer die treuen Zeugen von Christus und zwar nicht bloß für ihre Zeit, sondern für alle Generationen und Völker, und durch ihr Zeugniß setzte Christus sein Selbstzeugniß fort. Sie sind in völlig zureichender Weise für das Urchristenthum als historisches die entscheidende Quelle (Sufficientia scripturae sacrae), für die Lehre aller Zeiten aber Norm und Correctiv, indem sowohl die einzelnen heiligen Schriften eine einzigartige Autorität haben (Autoritas normativa), die auf der unmittelbaren Stellung dieser ersten Jüngerschaft zu Christus und auf ihrer apostolischen Erleuchtung beruht, als auch deren Sammlung zum Kanon sich durch die Kritik des Glaubens unter Leitung des in der Gemeinde wohnenden heiligen Geistes vollzieht. Da aber das in ihren Schriften uns bewahrte urkundliche Zeugniß von Christus in den historischen Büchern, wie das Zeugniß ihrer persönlichen christlichen Frömmigkeit in dem epistolischen Theil des N. T. auch specifisches Mittel der Glaubenserzeugung ist (efficacia scripturae sacrae), so ist ihr Wort, sofern es zum Inhalt Gottes Wort oder die in Christus vollendete Offenbarung hat, nicht bloß die authentische, daher normative Erkenntnißquelle des Christenthums für die Kirche, sondern auch specifisches Gnadenmittel für die Einzelnen. Das Alles aber leistet die heilige Schrift dadurch, daß sie die Kraft hat, in das Verständniß überzugehen (Perspicuitas, semet ipsam interpretandi facultas). Das A. T. zieht seine oberste Beglaubigung von Christus, den es vorbereitet und weissagt.

Vgl. I, § 3. S. 32 ff. § 7. § 11. S. 133—137. § 59. S. 627—637. § 63. S. 658—668. § 70. S. 723 ff.

Literatur: vgl. I, S. 620. 621: Philippi, Kirchliche Glaubenslehre I. Voigt, Fundamentaldogmatik 1874. J. Müller, das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heiligen Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes. In den dogmat. Abhandlungen 1870. S. 127—277. Frank, System der christl. Wahrheit II, 235—250. (Das Wort Gottes im Unterschied von der H. Schr.) und S. 393—417 (das Schriftwort.) Hase, Dogmatik § 198—204. Vgl. Joh. 14, 25. 26. 15, 27. 16, 7. 12. 13. 20, 21—23. Luc. 24, 46—49. 1 Kor. 7, 10. 40. Ueber das A. T. Matth. 5, 17 ff. Joh. 5, 39. 2 Tim. 3, 16. 1 Petr. 1, 10—12. 2 Petr. 1, 20. 21. Für die kirchliche Lehre vgl. A. S. 308. F. C. 572, 7. 8. 638, 10. 13. C. A. V; Conf. Helv. 1536. § I—V; Helv. 1566 C. 1. 2. Scot. XIX. Die vier: Conf. Belg. II—VII. Anglic. VI. VII. Gallic. von 1561. § II—V. und Conf. Fid. Westmonast. Cap. I. zählen die kanonischen Schriften einzeln auf.

Anmerkung. Das Wort Gottes kam schon bisher unter verschiedenen Gesichtspunkten vor. Zuerst in der Einleitung, in der Lehre vom Werden des christlichen Glaubens (I § 7. 8. 11. S. 131 ff.) Sodann in der Lehre von der Erhaltung der historischen Offenbarung (§ 63). Da ist beidemal das Wort Gottes unter dem Gesichtspunkt betrachtet, daß es von entscheidender Wichtigkeit sei, die Zusammenstimmung des Glaubens mit dem historischen Urchristenthum sicher zu stellen. In der speciellen Glaubenslehre kam sodann das Wort Gottes schon in der Lehre von der Berufung besonders als Gnadenmittel in Betracht und als solches hat es ein viel freieres und weiteres Gebiet, als wo es in seiner Fixirung als H. Schr., als Quelle oder Urkunde der Offenbarung betrachtet wird. Beide Gesichtspunkte aber vereinigen sich hier, wo die eigentliche Sedes der dogmatischen Lehre vom Worte Gottes ist und wo wir demselben seine Stelle im System, im Verhältniß zu Christus, dem heiligen Geist und der Kirche anzuweisen haben. Das Verhältniß des Wortes Gottes zu Christus kommt besonders in Betracht, sofern es sich um die Fortsetzung oder Erhaltung der in ihm gegebenen Offenbarung in ihrer Reinheit für das Bewußtsein der Menschheit, also um Sicherstellung der Identität des Glaubens der Kirche mit sich selbst handelt. Ferner weist der Ursprung des diesem Bedürfniß genügenden Wortes Gottes bereits auf den heiligen Geist zurück. Aber besonders kommt das Verhältniß des heiligen Geistes zum Wort Gottes für die Betrachtung der Wirksamkeit (Efficacia) des letzteren in Betracht.

1. Wort Gottes im weiteren und engeren Sinne. Mit Recht wird erinnert:[1] Die Wirksamkeit des heiligen Geistes behufs der Selbstmittheilung des Erlösers vollziehe sich primärer Weise durch das Gnadenmittel des Wortes (nicht der Sacramente). Es ist auch früher die Nothwendigkeit nachgewiesen,[2] daß die Offenbarung (d. h. das Wort Gottes) nicht bloß innerlich bleibe und wirke, sondern daß sie auch in

[1] Frank a. a. O. II, 235 f. vgl. Luthers Werke v. Walch XVIII, 1796.

[2] I § 52, 2. S. 578 ff. vgl. § 38.

die ſinnliche endliche Welt eingehe und dem menſchlichen Geiſt als äußeres Wort Gottes gegenübertrete, theils damit dem erſteren das von Gottes Offenbarung Stammende in ſeinem Unterſchied von dem Eigenen zu klarerem Bewußtſein komme, theils damit durch ſolches Gegenübertreten des Göttlichen die Freiheit der Aneignung gewahrt ſei, endlich aber und vor allem, daß ſich das Göttliche in endliche Forum einfaſſe, um deſto eher von uns erfaßt werden zu können.[1] Dem Worte Gottes im weiteren Sinne wird für die Gründung des Reiches Gottes auch in der heiligen Schrift eine grundlegende Bedeutung beigelegt; das Wort iſt das vornehmſte Mittel, wodurch die Offenbarung ſich einführt und mittheilt. Das Himmelreich erwächſt aus einem unſcheinbaren Keim oder Samen, dieſer Samen iſt das Wort Gottes.[2] Und wie es den Anfang bildet, ſo erhält ſich das Wort Gottes und pflanzt ſich fort durch das Kerygma, die frohe Botſchaft.[3] Es bringt die Kriſis für die Einzelnen und die Welt; wenn das Evangelium der ganzen Welt gepredigt ſein wird, dann folgt das Ende.[4] Dieſem Worte Chriſti iſt die Kraft zugeſchrieben, zu reinigen, zu erleuchten und durch die erkannte Wahrheit frei zu machen.[5] Denn Inhalt des Wortes Gottes iſt Chriſtus ſelbſt, der alſo durch dasſelbe ſeine Gegenwart bei den Seinen fortſetzt, daher das Bleiben an ſeiner Rede, das Bewahren ſeines Wortes im eigenen Herzen für identiſch mit dem Bleiben bei und in ihm genommen wird.[6] Und nicht bloß dem Worte Chriſti ſelbſt oder dem Worte der Apoſtel von Chriſtus iſt zugeſchrieben, daß es das evangeliſche Heilsgut zu übermitteln diene und gleichſam das Vehikel ſei, wodurch der Schatz des chriſtlichen Heiles mitgetheilt wird. Andrerſeits iſt nicht ausſchließlich vom Schriftwort ſolche Wirkung ausgeſagt. War doch eine gläubige Gemeinde lange

[1] Dabei iſt allerdings die Vorausſetzung, die für uns ſchon durch die Schöpfungslehre begründet, durch die Chriſtologie aber beſtätigt iſt, daß das Aeußere, Sinnliche vermag, Inneres und Geiſtiges aufzunehmen und, ſei es ſymboliſch darzuſtellen, ſei es ſeiner objectiven Verwirklichung zu dienen. Aber dieſe Vorausſetzung ergibt ſich ſchon aus der Einheit der Welt, die entgegengeſetzte Annahme des Spiritualismus iſt dualiſtiſch.

[2] Matth. 13, 3. 19. 24. 37 und 1 Petr. 1, 23.

[3] Röm. 10, 17. Matth. 28, 19. 10, 7. Luc. 10, 5. Apoſtelgeſch. 1, 8. 10, 41.

[4] Matth. 24, 14.

[5] Joh. 15, 3. 8, 32.

[6] Joh. 14, 23. 15, 7. 10.

vor den Schriften N. T. vorhanden. Und auch nachdem der Kanon N. T. da ist, hat das Wort Gottes innerhalb der Kirche manchfache Formen, im frommen Gespräch, in der Predigt, dem heiligen Lied, in der Wissenschaft und christlichen Kunst. Auch hat das Wort der gläubigen Gemeinde seine göttliche Kraft nicht bloß insofern, als in ihm Worte der heiligen Schrift wiederholt sind; jeder Gläubige soll in ursprünglicher Weise der Wahrheit und der Gewißheit von ihr theilhaft sein, ja ein relativ selbständiger Quell lebendigen Wassers werden.[1] Das von Christus ausgehende Lebenswort erzeugt lebendige Personen, die nicht bloß von fremder, sei es auch apostolischer Autorität abhängen, sondern die selber die Wahrheit *als* Wahrheit erkennen und besitzen.

2. Aber allerdings vermag die Kirche ihres christlichen Charakters nur dadurch sicher zu sein, daß sie im Stande ist, in jedem Augenblick der Identität ihres Glaubens mit der Urkirche, ihrer Zusammenstimmung mit dem treu fortgepflanzten Wort Christi selbst sich bewußt zu werden. Ja auch der einzelne Gläubige kann trotz seiner subjectiven Gewißheit von dem Geglaubten nur dadurch seiner Christlichkeit gewiß sein, daß er sich mit dem objectiven historischen Christenthum eins weiß, sei es mit der schriftlichen Fixirung desselben im N. T., sei es wenigstens mit der Kirche; letzteres jedoch kann ihm nur so lange genügen, als ihm die Zusammenstimmung der Kirche mit dem Urchristenthum zweifellos feststeht. Das Bedürfniß der Kirche und der Einzelnen findet seine Befriedigung in der heiligen Schrift als der *geschichtlichen Urkunde* des Christenthums, welche allein für alle Zeiten die zureichende Norm für Glauben und Leben der Kirche ist.

Die *Nothwendigkeit* einer schriftlichen Fixirung des Wortes Gottes, d. h. das Bedürfniß einer urkundlichen Darstellung der in Christus vollendeten Offenbarung ist nach dem Früheren theils in dem Charakter des Christenthums begründet, in welchem das Historische ein so wesentliches Moment ist — (der Glaube auch der späteren Generationen muß die Möglichkeit haben, mit diesem Historischen in feste, bewußte Beziehung zu kommen, von Historischem aber ist sichere Kunde nur durch Zeugnisse urkundlicher Art möglich) — theils in der Un-

[1] Joh. 4, 14. 7, 38. s. o. I, S. 659.

ſicherheit der mündlichen Tradition.[1] Bei der Macht der Sünde und des Irrthums in der Welt, in welche die Kirche hineingeſtellt ſein muß, um heilſamen Verkehr mit ihr zu pflegen, bei den Nachwirkungen derſelben auch in den Gläubigen konnte es nicht ausbleiben, daß die noch nicht überwundene Welt ihre Schatten auch bis tief hinein in die Kirche warf. Durch die Erhaltung der urkundlichen Form des Chriſtenthums nun und nur durch ſie iſt für jede Zeit die Rückkehr zum Urſprünglichen und ein Meſſen der Kirche an der Urnorm möglich. Die Reformation wäre ohne die heilige Schrift eine Unmöglichkeit geweſen. Wie dem Einzelnen durch ſie auch der irrenden Kirche gegenüber die Freiheit, die Unabhängigkeit von menſchlicher Autorität in Sachen des Heiles geſichert iſt, ſo iſt die Kirche und der Glaube der Einzelnen durch die Urkunde der Offenbarung vor ſubjectiver Willkür und Schwärmerei bewahrt.[2] Daß die vollendete Offenbarung ihre urkundliche Fixirung gewinne, das war daher ein weſentliches Moment in dem göttlichen Willen, ſie zu erhalten. Was die Art ſeiner Verwirklichung betrifft, ſo fand ſie nicht in abrupter Weiſe Statt, als hätte die Offenbarung mit der H. Schrift von Neuem zu beginnen; ſondern ſie geſchah nach dem Geſetz, das aller Erhaltung zu Grunde liegt, unter weſentlicher Mitwirkung ſecundärer Cauſalitäten. Die Urkunde der Offenbarung iſt zwar nicht mit der Offenbarung ſelbſt zu verwechſeln; aber dieſe mußte für ihre geſicherte Ueberlieferung noch ſelbſt Sorge tragen: es iſt das noch ein Theil der Stiftung des Chriſtenthums ſelbſt als einer lebensfähigen geſchichtlichen Größe. Es mußte dem Chriſtenthum als ſolcher hiſtoriſchen Größe die Kraft der Selbſterhaltung eingeboren ſein. Sonſt wäre es noch nicht genügend dafür ausgeſtattet geweſen, um wirklich als geiſtiger Beſitz, als geglaubte und bewußte Wahrheit in die Menſchheit überzugehen: denn hatte dieſe daſſelbe als wirklichen Beſitz und als Beſtimmtheit ihres Weſens, dann konnte ſie es auch bezeugen und verbreiten, woraus deutlich erhellt, daß der wirkliche Uebergang des Chriſtenthums in die Menſchheit ſchon identiſch mit ſeiner Fortpflanzungsfähigkeit iſt.[3] Aber ſo gewiß dieſer Beſitz, d. h. der Glaube, ein weſentlicher

[1] Vg. I, 660—663.
[2] I, 662. 663.
[3] I, 629. 659. Doch genügt es nicht, die H. Schr. nur Product der chriſtl.

Factor für die Erhaltung des Christenthums in der Menschheit ist, so wäre doch durch ihn allein die Kirche noch nicht vor Einmischung von Trübungen und Verfälschungen gesichert gewesen, und der göttliche Wille, das ursprüngliche Christenthum in seiner Reinheit und Ganzheit der Menschheit für alle Zeiten zu erhalten, fand seine gesicherte Verwirklichung erst mittelst der Veranstaltung, daß die schriftliche Aufzeichnung seitens Solcher und unter ihrer leitenden Mitwirkung Statt fand, welche die Anschauung Christi genossen hatten, seine Augen- und Ohrenzeugen waren und durch ihn zum Zeugenamt für ihn vorgebildet, endlich des h. Geistes, der von ihm ausgeht, in besonderem Maße theilhaftig und für ihren Beruf charismatisch ausgestattet waren, an welches Alles hier nach dem Früheren nur zu erinnern nöthig ist.[1] Der Geist des natürlichen Menschen ist nicht der Geist Christi, daher die Organe der treuen, urkundlichen Fortpflanzung des Christenthums nicht mit rein menschlichen Mitteln zu arbeiten hatten, sondern von dem Geiste Christi ergriffen und beseelt sein mußten, um leisten zu können, worauf es ankam. Durch diese Beseelung sind die Verfasser dieser Bücher nicht bloß passive Maschinen, sondern selbständige geisterfüllte Personen, daher auch ihre Produkte dem entsprechend und man wird nicht sagen dürfen: zwar ihre im Glauben stehenden Persönlichkeiten waren inspirirt, aber ihre Schriften nicht, vielmehr athmen diese den Gottesgeist, die Gabe des heiligen Geistes, der durch ihren Glauben den heiligen Schriftstellern zu eigen geworden ist.[2]

Gemeinde zu nennen. Da bliebe das übergreifende, vorsehungsvolle Wirken des göttlichen Geistes außer Betracht.

[1] I, 631—633. 663—666.

[2] So gewiß es aber ein wissenschaftlicher Fortschritt ist, daß von der Inspiration heiliger Bücher auf die inspirirten Persönlichkeiten zurückgegangen wird, so darf man doch nicht die Stufe ihres Glaubenslebens zum Maße der Verläßlichkeit dessen machen, was sie uns als urchristliche Ueberlieferung geben. Ihr Zeugniß von Christus ist nicht bloßes Product ihrer Frömmigkeit. Durch lebendige Erinnerung an das Bild Christi hatten sie mehr, als was ihre Frömmigkeit schon angeeignet hatte; und so wenig ist ihre Rede von Christus nur Reflex ihres frommen Gemüthes, daß vielmehr durch die objective Anschauung von Christus ein Voraneilen ihrer Erkenntniß vor dem Wollen und Sein gegeben war. Vgl. I, 632. Zwar nur ihre geschichtliche Stellung nicht ihr Antheil am heiligen Geist ist specifisch von dem anderer Gläubigen verschieden; und wie sie nicht der Infallibilität Christi gleichstehen, so ist auch an Christus um seiner erlösenden Kraft und nicht um ihrer

2. Kanonbildung. War das Evangelium urkundlich und schriftlich verzeichnet, so mußten diese Schriften auch bei denen Anerkennung finden, welche die mündliche Unterweisung der apostolischen Männer genossen hatten, sie mußten ihren Glauben darin wieder erkennen und die Fixirung der mündlichen Tradition in denselben hochhalten; und daran schloß sich naturgemäß der Eifer, diese Schriften zu bewahren und zu sammeln. Dieser Eifer aber wurde von der vorsehungsvoll wirkenden Selbsterhaltungskraft des Christenthums zu dem Zwecke verwendet, der Kirche der folgenden Jahrhunderte rechtzeitig das Gedächtniß der christlichen Vorzeit zu vermitteln und zu sichern. Der heilige Geist mußte dazu treiben, damit diese urkundlichen Schriften der Kirche zu ihrer Leitung erhalten blieben. Und ebenso mußte er dieses Werk leiten,[1] das der alten Kirche noch erleichtert war durch historische Nachrichten über die Verfasser, über Ort, Zeit und Umstände der Abfassung. Aber so wichtig dieses historische Moment war, es mußte doch zum Schutz gegen mögliche Irrthümer der historischen Tradition noch ein zweiter Factor wenigstens als negativer wirksamer Grundsatz mitwirken. Da der christliche Glaube Werk des heiligen Geistes ist, der heilige Geist aber in seinen Producten sich nicht widersprechen kann, so kann auf Kanonicität keine Schrift Anspruch machen, die den christlichen Glauben verletzt oder „Christum nicht treibt." Mit dieser kanonbildenden Thätigkeit macht sich keineswegs die Kirche zur Richterin über die Apostel,

Autorität willen zu glauben. I, S. 663 ff. Gal. 1, 8. Gleichwohl haben sie durch den Geist der Wahrheit ihrer Mission entsprochen. Trotz ihrer persönlichen Fehlsamkeit haben sie keineswegs Irrthümer und falsche Grundsätze für Wahrheit ausgeben müssen oder gar wollen. Sie wollten Wahrheit mittheilen. Das Unwahre hat nicht die Kraft wie die Wahrheit, von sich innere Gewißheit zu geben. Sie haben auch wohl zu unterscheiden gewußt, was sie mit der Autorität Christi bekleiden dürfen, was nicht (1 Kor. 7, 10. Röm. 11, 25. 15, 18). Mit den Unvollkommenheiten ihrer Darstellung in Nebenpunkten besteht daher sehr wohl, daß ihre Schriften für die Offenbarung Gottes in Christo die gottgegebene, verläßliche, nicht trügende Urkunde bilden, zureichend, bis der Glaube ins Schauen übergeht.

[1] Schleiermacher, chr. Gl. 2, § 130, S. 331. 338: „Die treue Aufbewahrung der apostolischen Schriften ist das Werk des seine eigenen Erzeugnisse anerkennenden göttlichen Geistes, der das, was unverändert beiben soll, von dem unterscheidet, was sich in der weiteren Entwickelung christlicher Lehre mannigfaltig umgestaltet und dagegen das Apokryphische theils gleich, wie es entstanden ist, zurückstößt, theils bewirkt, daß diese Art von Productivität und der Geschmack an solchen Producten sich in der Kirche allmählich verliert."

vielmehr unterwirft sie sich den allgemeinen Gesetzen wissenschaftlicher, historischer Kritik, sie hat aus dem Thatbestand ihr Urtheil zu schöpfen und ist diesem unterworfen, sie verleiht keiner Schrift die kanonische Autorität, sondern spricht nur den Thatbestand aus, wie er aus historischem und dogmatischem Gesichtspunkt sich darstellt, vom Belieben des Subjects aber unabhängig ist. Da der Glaube ebensowenig duldet, daß etwas, was nicht Gottes Wort ist, deshalb dafür gelte, weil eine menschliche Autorität es dafür hält, als daß, was Gottes Wort ist, keine Geltung finde: so kann das Werk der Kritik oder Kanonbildung nicht als einmal für immer abgemacht gelten. Jede Generation, der es um Klarheit und Sicherheit des christlichen Bewußtseins zu thun ist, muß die Ueberzeugung von der Kanonicität der heiligen Schriften sich reproduciren und hat ein Recht, darüber sich selbst das Urtheil zu bilden, wobei festzuhalten, daß keine Schrift kanonisch sein kann, die dem Glauben widerspricht. Der christliche Glaube ist also an das Werk der Kritik des Kanon mit herzuzubringen. Da er nicht durch bloße äußere menschliche Autorität, und wäre es auch die apostolische, gestiftet wird,[1] vielmehr eine relativ selbständige Größe ist,[2] so kann ihm die Mitwirkung bei der Arbeit der Kritik wenigstens insoweit nicht versagt werden, daß er eine Schrift für kanonisch nicht ansehen dürfte, welche dem widerspräche, was die Urgewißheit des christlichen Glaubens ausmacht. Widerspricht dagegen eine Schrift diesem Grundsatz nicht und ist sie zugleich durch glaubwürdige historische Zeugnisse als dem Kreise apostolischer Männer zugehörig beglaubigt, so kommt ihr normative Autorität zu. Sie hat diese Autorität gerade für den Glauben, nicht für Andere. Die Kirche hat aber diese Autorität bei den Ihrigen geltend zu machen. Dieses, wie gesagt nicht so, daß Jemand nur um menschlicher Autorität willen glauben sollte, sondern so, daß durch die normative Autorität der heiligen Schriften derjenige Inhalt für die Verkündigung gesichert bleibe, welcher die Kraft der Selbstbeglaubigung mit sich führt. Ein Unterschied zwischen Protokanonischem und Deuterokanonischem hat dabei immer noch seine Stelle so, daß die Autorität

[1] Darin liegt die relative Selbständigkeit des sogen. materialen Princips gegenüber dem formalen. s. o. I § 7.

[2] Vgl. Schleiermacher II, § 128. S. 323.

des letzteren durch die des ersteren bedingt ist. Aber gerade der Glaube erkennt auch mehr und mehr die Tiefe und den unerschöpflichen Reichthum der heiligen Schrift, besonders der Worte Christi, und so ist sie ihm nicht bloß äußere Norm und Gesetz des Glaubens, sondern eine immer strömende Quelle von Licht und Leben. Aus dem Gesagten ergibt sich das Recht der Wissenschaft der Kritik auf dem Boden der evangelischen Kirche. Wollte im Widerspruch mit der Reformation, welche die Apokryphen vom Kanonischen einstimmig ausschloß, und mit Luther, der auch die einzelnen Schriften A. und N. T. auf ihre Kanonicität ansah, die Wissenschaft der Kritik ausgeschlossen werden, so würde das nicht der Autorität der heiligen Schrift als Einheit zu Gute kommen, die im Gegentheil ihrer selbst so sicher ist, daß sie auch verlangt, in ihrer Begründung erkannt zu werden, sondern wir blieben dann schlechthin an die Autorität der Tradition, also an das Urtheil der Kirche einer bestimmten Zeit in Bezug darauf gebunden, was als die christliche Norm anzusehen sei und das hinge in der Wurzel mit dem römisch-katholischen Princip zusammen. Die evangelische Theologie kann daher nicht aufhören, die formale Kanonik, d. h. die Kritik der heiligen Schriften als einen ihrer wesentlichen Theile anzusehen, allerdings nicht losgerissen von der Wissenschaft der materialen Kanonik, d. h. der biblischen Theologie. Ausschreitungen, die den Glauben beunruhigen, sind dabei allerdings möglich, aber abusus non tollit usum, die Verirrungen zu berichtigen treibt der Glaube unermüdet an. Die Unabhängigkeit der Existenz des Heilsglaubens von dem Resultat der kritischen Forschung und sein Wahrheitssinn sichert ihm den Gleichmuth, der zum Gelingen der wissenschaftlichen Untersuchung gehört und diese darf um so zuversichtlicher dessen gewiß sein, daß die Kritik nie das, was zu den Lebensbedingungen des Glaubens und der Kirche gehört, zerstören kann, da alle historische Kritik dem Gesetz unterstellt ist, daß sie mit historischen Quellen, nicht aber mit subjectiven, aprioriſchen Hypotheſen zu operiren hat, worin liegt, daß von den Quellen aus der ursprünglichen Zeit immer ein Theil muß als glaubwürdig und echt anerkannt werden,[1] daß sie also nur von einem anerkannten

[1] Wie z. B. auch die Baur'sche Schule beweist. Vgl. M. Gesch. d. protest. Theol. S. 791 f. 827 ff.

hiſtoriſchen Datum aus gegen gewiſſe Theile des Kanon operiren und zu zeigen ſuchen kann, daß dieſe damit nicht vereinbar ſeien. Für dieſen Zweck aber iſt die Aufgabe der Theologie nur Dieſes. Sie hat, ſoweit als es der Wahrheit gemäß iſt, den wiſſenſchaftlichen Nachweis der Vereinbarkeit oder Zuſammengehörigkeit der Theile des Kanon den unberechtigten Trennungsverſuchen entgegen zu ſtellen und nachzuweiſen, wie der Glaubensinhalt der einen Schrift den der andern anerkennt. So aber läßt ſich ſagen: die wiſſenſchaftliche hiſtoriſche Kritik iſt ein Werk, das der Kanon ſelbſt durch das Medium des unparteiiſchen Kritikers vollzieht, der ſeine Urtheile nicht zu erfinden, ſondern unterworfen dem Thatbeſtand zu finden hat. Und ſo dient die Wiſſenſchaft der Kanonik, der formalen und materialen dazu, immer neu für das Bewußtſein der Chriſtenheit den hiſtoriſchen Zuſammenhang mit der Stiftung des Chriſtenthums, ſowie den inneren gliedlichen Zuſammenhang der des Kanons würdigen Theile heiliger Schrift neu erſtehen zu laſſen, ein Werk, das bereits ein Dienſt am Wort iſt.

3. Dem Schriftganzen nun als Kanon kommen die in dem Text angegebenen, auszeichnenden Prädicate zu. Von der normativen Autorität iſt nach dem ſchon Ausgeführten nicht weiter zu reden erforderlich, nur das mag beigefügt werden, daß ſie im vollen Sinn Autorität nur für den haben kann, der im Glauben ſteht, worin die Forderung enthalten iſt, daß das, was von chriſtlichem Schriftinhalt noch nicht beſtimmt und lebendig vom Glauben angeeignet iſt, nicht damit vorlieb nimmt, als ein äußeres Geſetz, unerkannt nach ſeinem Inhalt oder doch nach ſeiner Wahrheit, dem Menſchen gegenüber zu ſtehen, ſondern daß es eine Einigung mit dem Geiſte verlangt, in der es ſich ihm als Wahrheit beglaubigt. Das gilt vor Allem von all Demjenigen, was als That und Wort des Herrn hiſtoriſch glaubwürdig überliefert iſt. Aber auch überhaupt hat das Kanoniſche des N. T. bis auf Weiteres aus gutem Grund die Präſumtion für ſich, daß es eine höhere, gereiftere Stufe des chriſtlichen Lebens ausſagt.[1] Der normale Weg der Aneignung dieſes Weiteren wird aber bleiben: daß

[1] Mit Recht erinnert Schleiermacher § 130, 4 „daß wir uns den heiligen Geiſt in der Gedankenwelt der chriſtlichen Geſammtheit auf dieſelbe Weiſe ſchaltend denken können, wie jeder Einzelne in der ſeinigen. Denn Jeder weiß ſeine ausgezeichneten Gedanken zu unterſcheiden und ſo aufzubewahren, daß ihre Vergegenwärtigung ſicher geſtellt wird, die anderen aber legt er zurück“ u. ſ. w.

der ſchon vorhandene Glaube, der eine principielle Einheit iſt, in das noch Anzueignende hineinwachſe und die innere Nothwendigkeit ſeiner Entfaltung nach dieſer Seite erkenne und vollziehe. Iſt doch das Chriſtenthum ſelber, das der Glaube aufgenommen hat, ein in ſich feſt zuſammengeſchloſſenes Ganzes; die göttlichen Thaten bilden einen organiſchen Zuſammenhang und ſind erſt durch dieſen vollkommen verſtändlich. Daraus folgt aber auch, in der heiligen Schrift muß, damit ſie leiſte, wozu ſie da iſt, dieſer Organismus oder dieſes Syſtem der Wahrheit, wenn gleich nicht in ſyſtematiſcher Form, niedergelegt ſein. Die heilige Schrift iſt Darſtellung des Organismus der chriſtlichen Wahrheit durch ihren Inhalt, und durch dieſen Zuſammenhang erhält jeder ihrer Theile mit ſeinem beſonderen Inhalt eine neue Bedeutung. Die in der heiligen Schrift ſich gliedernde Wahrheit reicht für alle Zeiten zu (Sufficientia Scr. s.).

Dazu gehört aber auch ihre Deutlichkeit (Perspicuitas). Sie iſt wenigſtens in den zum Heil nothwendigen Dingen an ihr ſelbſt verſtändlich für den Heilsbegierigen, womit alſo das Recht und die Pflicht, die heilige Schrift zu leſen, für die Gläubigen gegeben iſt. Zumal die evangeliſche Frömmigkeit hat ein geſchärftes Bewußtſein von dem hiſtoriſchen Urchriſtlichen zu erſtreben, von welchem der Gläubige ſich muß anerkannt wiſſen, um ſeiner Chriſtlichkeit gewiß zu ſein. — Dieſe Deutlichkeit enthält, daß die heilige Schrift nicht erſt der Hilfe der auslegenden Kirche bedarf, um im gedachten Umfang verſtanden zu werden; ſonſt träte an Stelle der heiligen Schrift als Norma et Judex eine menſchliche Autorität, z. B. die menſchliche Gelehrſamkeit und Wiſſenſchaft, oder die auslegende Kirche. Dagegen will dieſes Prädicat der heiligen Schrift die Nothwendigkeit der erleuchtenden Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes nicht leugnen, die ſich durch die heilige Schrift vermittelt. Denn nicht ſo hat ſich das Wort Gottes in der heiligen Schrift naturirt oder verkörpert, daß es Jedem gleich zugänglich und verſtändlich wäre, dem Rohen und Stumpfen, wie dem Empfänglichen.[1] Der Lehrſatz von der Deutlichkeit der heiligen Schrift iſt aber nicht bloß gegen alles falſche Kirchenthum und gegen die Geringſchätzung des einfachen, kind-

[1] Darin liegt alſo, daß der H. Schr. die Perspicuitas dadurch zukommt, daß ſie auch Gnadenmittel iſt. (ſ. u.)

lichen Glaubens gerichtet,[1] sondern auch für die Unterscheidung des Fundamentalen von nicht Fundamentalem von Wichtigkeit. Andrerseits ist durch ihn eine Auslegung nach den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Sprache gefordert, wozu aber neben dem grammatisch historischen Verfahren auch die Homogeneität des Auslegenden mit der Schrift, sein Stehen im Elemente derselben oder doch in ernstem geistgewirktem Heilsverlangen gehört. Indem der menschliche Antheil am heiligen Geist mitwirkt und die Schrift aufschließt, darf man sagen, daß die heilige Schrift durch das Organ des Auslegers sich selbst auszulegen die Kraft hat (Semet ipsam interpretandi facultas).

Endlich haben die heiligen Schriften auch die Wirksamkeit (Efficacia), die ihrem beschriebenen Ursprung entspricht. Das führt auf die zweite Hauptseite der Sache.

4. Das Wort Gottes, besonders in der heiligen Schrift als Gnadenmittel und sein Verhältniß zum heiligen Geist. Wer die heilige Schrift nur einen todten Buchstaben nennt, ist entweder in einer optischen Täuschung, indem er den todten Sinn, der in ihm selber ist, außer sich verlegt, wogegen der Heilsbedürftige wie der Gläubige es gar anders erfährt. Oder weiß er mit ihr sich nicht zusammenzuschließen, weil seine Frömmigkeit einen spiritualistischen von der Geschichte abgewandten Charakter trägt, der in falschem Freiheitsstreben sich der Zucht des objectiven Wortes Gottes entwachsen glaubt. Daß der heilige Geist der Schöpfer unserer Bekehrung und Erneuerung ist, sagt allerdings die heilige Schrift vielfach.[2] Aber nicht minder wird diese Wirkung auch dem Worte Gottes zugeschrieben, und wenn die heilige Schrift von der Kraft des Wortes Gottes oder des Evangeliums redet, Leben zu zeugen und das Heil zu vermitteln (z. B. Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 18. 4, 15. 2 Kor. 3, 8), so ist damit nicht bloß das mündliche Wort der Predigt gemeint, sondern ebenso muß das auch gelten vom Wort Gottes in der heiligen Schrift. So gewiß das Christenthum eine historische Größe und die Geschichte ein wesentlicher Factor seiner selbst ist, so gewiß ist für den christlichen Glauben

[1] Matth. 11, 25.

[2] z. B. Tit. 3, 5. 1 Kor. 12, 3. Röm. 8, 9—17. Joh. 14—16. 7, 39. s. o. S. 719 f. 696 f.

nicht bloß innerliche Geiſteswirkung nöthig, ſondern auch objectives Wort Gottes, das, wie wir geſehen, in letzter Beziehung ſich als ſolches immer an der Urkunde der Offenbarung, d. h. dem Wort Gottes in der heiligen Schrift zu orientiren und zu legitimiren hat. Wiederum aber, wenn nicht auch Gott ſelber als heiliger Geiſt direct und unmittelbar mit und in dem Worte wirkte, ſo wäre uns die unmittelbare Gemeinſchaft mit Gott verſagt und wir ſtänden noch in der vorchriſtlichen Zeit. Aber wie iſt nun das *Verhältniß zwiſchen der Wirkſamkeit des Wortes und der des heiligen Geiſtes* zu denken?[1]

Die *eine Möglichkeit* — der ſich lutheriſche Dogmatiker des 17. Jahrhunderts bedenklich angenähert haben[2] — iſt Folgendes. Um alle Schwärmerei und objective Willkür gründlich auszuſchließen, die wohl Anfangs frommen, oder myſtiſchen Ton haben kann, aber früher oder ſpäter leicht in Rationalismus oder Idealismus übergeht, konnte eine Art Schriftwerdung des heiligen Geiſtes angenommen und geſagt werden: der heilige Geiſt habe gleichſam ſich ſelber an die Schrift gefeſſelt, ſo daß er auch nicht mehr irgend eine beſondere Wirkſamkeit außer ihr habe, vielmehr falle ſeine Wirkſamkeit mit der der heiligen Schrift zuſammen und ſeit heilige Schrift da ſei, wohne ihr allein die Gotteskraft bei, die urſprünglich dem heiligen Geiſt beiwohnte; durch ſeine Einkleidung in die heilige Schrift ſei die Gotteskraft des heiligen Geiſtes gleichſam an die Schrift abgetreten, und ſie ſei auch extra usum leibhaftige Gotteskraft, ſubſtantiell heiliger Geiſt. Aber die Schrift iſt etwas Dingliches, was der heilige Geiſt nicht werden kann; und wenn wir nur mit dieſer göttlichen Subſtanz, der heiligen Schrift in Verbindung treten könnten, ſo würde die Unmittelbarkeit der Gottesgemeinſchaft uns verſagt ſein, die heilige Schrift würde zum trennenden Mittler. Und das wäre noch mehr der Fall, wenn die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes darauf beſchränkt würde, daß er die heilige Schrift inſpirirt, übernatürliche Lehren in ſie niedergelegt habe, welche nun *rein* durch ſich in natürlicher Weiſe, auf logiſch moraliſchem Wege

[1] Vgl. die treffliche Abh. J. Müllers: Das Verhältniß zwiſchen der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes. Dogm. Abh. S. 127—277.

[2] Beſonders in Folge des Streites mit *Rathmann* vgl. m. Geſch. d. prot. Theol. S. 386 ff.

analog mit anderen Schriften wirken.[1] Die zweite Möglichkeit wäre, das Band zwischen Wort und Geist locker, das Wirken des Geistes bei dem Wort zufällig und äußerlich „parastatisch" zu denken, abhängig von einem göttlichen Rathschluß, (z. B. der doppelten Prädestination,) wonach also der heilige Geist nur intermittirend bei den Erwählten, oder nur zufällig mit der Schrift wirkte. Aber die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens schließt diese Trennung der Wirksamkeit beider aus. So bleibt die dritte Möglichkeit übrig, nämlich die: beiden, der inspirirten heiligen Schrift und dem heiligen Geist, eine relative Selbständigkeit der Existenz und der Wirksamkeit zuzuschreiben, aber beide zusammenwirkend zu denken. Danach geht die Wirksamkeit des heiligen Geistes nicht auf in der der heiligen Schrift, da wird aber auch der heiligen Schrift nicht, als wäre sie für sich nichts, die secundäre Causalität abgesprochen, oder eine bloße logisch moralische belassen. Ist doch das Wort Gottes in derselben eine wirkliche Erscheinung von Geistlichem, von göttlicher Wahrheit in endlicher Form. Das Zusammenwirken beider wird aber nicht so zu denken sein, daß die heilige Schrift den einen Theil des Heilswerkes bewirkte, der heilige Geist den andern. Statt solcher Abtheilung ist zu sagen, daß beide das ganze Heilswerk umfassen, aber auf verschiedene Weise. Die heilige Schrift gibt dem Glauben seinen Gegenstand, sie stellt das Christenthum objectiv in seiner Reinheit und Anziehungskraft vor Augen als Aufforderung und Anlockung, mit ihm sich im Glauben zu einigen: die Wirksamkeit des heiligen Geistes erschließt das Gemüth und Verständniß für das objective Gotteswort, und macht dasselbe, ins Innere des Menschen eingepflanzte zu einem Samen, ausgestattet mit der Kraft, den Menschen umzuwandeln und zu erneuern. Das Wort Gottes in der heiligen Schrift kann und soll immer mehr „zur inneren Bibel" werden.[2] Es hat eine vermittelnde, d. h. uns mit dem Christus der Geschichte in

[1] Mit Episcopius, Claude Pajon u. A., besonders Supernaturalisten des vorigen Jahrhunderts. Vgl. J. Müller S. 215—224. — Die Meinung von einer Schriftwerdung des heiligen Geistes wäre eine pantheistische Anwandelung, welche, wenn sie einer Ernüchterung weicht, den heiligen Geist, nachdem er die H. Schr. gestiftet, in deistische Zurückgezogenheit versetzt, um ihn doch in bleibender Selbständigkeit zu denken.

[2] Vgl. Harms Predigten über die Bibel.

Verbindung ſetzende Bedeutung, denn ohne das Wort wüßten wir nichts von ihm, ohne das urkundliche Wort in der H. Schrift nichts hiſtoriſch Verläßliches. Aber „dieſe vermittelnde Stellung des Wortes hat nicht die Bedeutung, das unmittelbare Wirken des heiligen Geiſtes im menſchlichen Geiſte entbehrlich zu machen oder auszuſchließen. Das Wirken des heiligen Geiſtes durchdringt, umfaßt und beherrſcht das Wirken ſeines eigenen Mittels.“ [1] Der heilige Geiſt verklärt fort und fort Chriſtus, wie er in der Schrift dargeſtellt iſt, läßt ihn gleichſam lebendig aus dem Buchſtaben vor uns aufſtehen. Er bringt uns alſo durch das Medium der heiligen Schrift mit dem lebendigen Chriſtus in Gemeinſchaft, woraus beſonders deutlich wird, wie der erhöhete Herr der Kirche durch das Wort Gottes ſein prophetiſches Amt an der Menſchheit und in der Kirche fortſetzt. Durch die Wirkſamkeit der H. Schrift, die ſie zum ſpecifiſchen Gnadenmittel befähigt, gewinnen auch die zuerſt genannten Prädicate erſt ihren vollen Sinn. Denn dadurch wird ſie, ſtatt nur ein äußeres Richtmaß oder kritiſches Princip zu ſein, eine productive Größe, auch als Norm und Autorität; dadurch iſt auch erſt wahrhaft ihr richtiges Verſtändniß und ihre Zureichenheit geſichert, ſo daß der heilige Geiſt uns mittelſt des Gebrauchs derſelben ebenſo in alle Wahrheit leiten kann, wie die Apoſtel ſelbſt und alle, die ſich der unmittelbaren Unterweiſung Chriſti erfreut haben. [2] Wenn ferner gleich der heilige Geiſt auch jetzt und fortwährend auf unmittelbare und urſprüngliche Gedankenerzeugungen in den Gläubigen nicht verzichtet, ſo läßt ſich doch, da das Evangelium in urkundlicher oder authentiſcher Totalität in der H. Schrift enthalten, an ihm ſelber aber ein lebendiges, in Chriſti Perſon concentrirtes Ganzes iſt, ſagen, daß alle Reichthümer der chriſtlichen Gedankenwelt nur die Entfaltung und Anwendungen des in der H. Schrift gegebenen Inhaltes ſind, dem aber ſchon von Haus aus wachsthümliche Triebkraft beiwohnt vermöge ſeiner weſentlichen Beziehung zu dem fortwirkenden heiligen Geiſt. So kann man allerdings in gewiſſem Sinn ſagen, daß alle Erkenntniß der Kirche Schriftauslegung ſei.

6. Das A. T. [3] Zwar iſt es eine judaiſtiſche Verirrung, wenn

[1] Müller a. a. O. S. 236. 244.
[2] Schleiermacher II, 344.
[3] Vgl. I, 635 f. 696 f. § 67. 68.

man in der Kirche einen unmittelbaren, d. h. nicht durch die Autorität Chriſti vermittelten Glauben an das A. T. fordert; es kann nicht verlangt werden, erſt Jude, dann Chriſt zu werden. Die Oekonomie A. T. beglaubigt nicht ſowohl Chriſtum, als ſie ihre Beglaubigung von ihm erhält und der Werth des A. T. im Ganzen und Einzelnen, wie das Maß ſeiner fortdauernden normativen Kraft, iſt in letzter Beziehung vom Chriſtenthum abhängig. Jedoch kommt dem A. T. allerdings eine mittelbare, durch Chriſtus verbürgte Autorität zu.[1] Chriſtus ſieht im A. T. Offenbarung oder Wort Gottes. Zwar iſt im A. T. Vieles vergänglich, beſonders das Theokratiſche und jüdiſch Nationale, jedoch iſt es nur die Form der ewigen göttlichen Gedanken, die im A. T. einen noch unvollkommenen Ausdruck für ſie bildet. Ferner ſind die allgemein religiöſen Lehren, wie die Idee des perſönlichen, allmächtigen, weiſen, heiligen und gerechten, wie barmherzigen Gottes, die Lehre von der Schöpfung, Erhaltung, Vorſehung u. A., was, wenn ausgeſprochen, ſich durch ſich ſelbſt dem religiöſen Bewußtſein als wahr kundgibt, und worauf das N. T. als auf ſeine Vorausſetzungen baut ohne dieſes Alles zuſammenhängend und ausführlicher zu wiederholen, im A. T. in reichſter Fülle enthalten. Sodann weiſt das A. T. ſchon als Geſetz auf Chriſtus hin und bereitet ſeine Erſcheinung vor. Dieſe Vorbereitung in den Herzen hat aber auch in der chriſtlichen Zeit noch ihre Stelle, was z. B. die Kirche durch Anordnung der Adventszeit vor Weihnachten ausdrückt. Die Prophetie endlich enthält ideell wie die Geſchichte A. T. und das Ceremonialgeſetz typiſch, was im Chriſtenthum real werden ſoll. In dieſem allerdings beſchränkteren Sinn hat das Wort ſeine Wahrheit: N. T. in vetere latet, V. T. in novo patet. Die Erkenntniß eines zuſammenhängenden Syſtems der Heilsoffenbarung in ſeiner Gliederung und ſeinen Stufen iſt nur durch das A. T. zuſammen mit dem N. T. möglich. Eben daher iſt auch das A. T. noch vielfach erhellend für das N. T. Namentlich kann eine Auffaſſung von dieſem nicht die wahre ſein, die dem Zuſammenhang beider widerſpricht oder wonach das Chriſtenthum ein abſolut Neues, nicht einmal ideell vorbereitetes brächte, — ein wenigſtens negativ wichtiger Kanon. Noch jetzt

[1] Joh. 5, 34 ff. 45—47. 7, 23. Matth. 5, 17. Luc. 24, 46. vgl. 2 Tim. 3, 15 f.

leiſtet das A. T. pädagogiſch dem Chriſtenthum etwas, indem es uns in die Linie ſtellt, die zur rechten Erkenntniß Chriſti führt. Sofern aber Geſetz und Weiſſagung ihre volle Klarheit und Sicherheit erſt in der Erfüllung erhalten, ſo iſt es doch erſt die Chriſtenheit, die in ihrem Selbſtbewußtſein, d. h. an dem vom A. T. nicht abhängigen Chriſtenthum den Schlüſſel zum A. T. beſitzt, nicht aber das ungläubige Judenthum. Es gilt auch hier: die Chriſtenheit iſt das wahre Israel.

B.

Der Dienſt am Wort.

§ 136.

Da das geſchriebene Wort nicht ohne menſchliche Vermittelung ſich ſelbſt erhalten und an die Einzelnen gelangen kann, ſo iſt fortwährend eine von chriſtlicher Erkenntniß geleitete Thätigkeit in der Kirche, der Dienſt am Wort, welcher nicht bloß treu die Schriften überliefert, kritiſch die Integrität derſelben herſtellt, ſie vervielfacht und die Bildung des Kanon der Vollendung zuzuführen ſucht, ſondern auch auslegend ihren Sinn aus ſeiner Hülle entbindet und denſelben auf jede Zeit anwendet, um ſo die apoſtoliſche Predigt möglichſt treu und lebendig wirkſam hinein zu ſtellen in die Menſchheit aller Zeiten, Alles gemäß den im § 135 angegebenen Beſchaffenheiten der heiligen Schrift.

Dieſer Dienſt am Wort iſt theils ein formloſer, theils ein feſtorganiſirter, und erfreut ſich noch deſſen, ſich auf Chriſti Willen zurückführen zu können. Zwar iſt Pflicht und Recht, d. h. das Amt der Lehre als Grundfunction zunächſt der Gemeinde übergeben. Aber es iſt, wenn auch nicht dogmatiſch, doch ethiſch nothwendig, dieſe Function durch Uebertragung an beſtimmte Perſonen zu ſichern. So entſteht durch die Kirche, die ſich dabei des Einklangs mit Chriſti Willen verſichert halten darf, ein ſtändiges oder ordentliches und feſtorganiſirtes Lehramt. Dieſes iſt aber an das Evangelium gebunden und hat, abgeſehen von der Predigt desſelben, die der Quell ſeiner Selbſtändigkeit iſt, als beſonderes Amt nur die von der Gemeinde ihm übertragenen Vollmachten.

Literatur: Spener, 70 Fragen und Antworten vom geistlichen Priesterthum. Petersen, die Idee der christlichen Kirche. 3 BB. 1839 ff. Höfling, Grundsätze der evangelisch-lutherischen Kirchenverfassung. A. 2. 1851. Harleß, Kirche und Amt nach lutherischer Lehre 1853. — Etliche Gewissensfragen hinsichtlich der Lehre von der Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment 1862. Harnack, die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symb. BB. d. luth. K. 1862. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche 1853. Derſ. Das Weſen der Kirche, beleuchtet nach Lehre und Geſch. des N. T. 1854; Luthers Theologie 2 Bd. 1863. Preger, die Geſchichte der Lehre vom geiſtlichen Amte auf Grund der Geſchichte der Rechtfertigungslehre 1857. G. Pfiſterer, Luthers Lehre von der Beichte. 1857. K. Lechler, die neuteſtamentliche Lehre vom heiligen Amt in ihren Grundzügen und auf die beſtehenden Rechtsverhältniſſe der evangeliſch-lutheriſchen Kirche in Deutſchland angewendet. 1857. Walther, die Stimme unſerer Kirche in der Frage von Kirche und Amt; eine Sammlung von Zeugniſſen über dieſe Frage aus den Bekenntnißſchriften der evangeliſch-lutheriſchen Kirche und aus den Privatſchriften rechtgläubiger Lehrer derſelben. Von der deutſchen evangeliſch-lutheriſchen Synode von Miſſouri, Ohio u. ſ. w. als ein Zeugniß ihres Glaubens vorgelegt. 1852. Münchmeyer, das Amt des neuen Teſtaments nach Lehre der Schrift und der lutheriſchen Bekenntniſſe. Derſ. Neun Theſen abermals erklärt und gegen Herrn Höfling gerechtfertigt. 1853. Kliefoth, acht Bücher von der Kirche. Bd. 1. 1854. Liturg. Abh. 2. Die Beichte und Abſolution. 1856. Delitzſch, vier Bücher von der Kirche 1847. Loehe, drei Bücher von der Kirche, den Freunden der lutheriſchen Kirche dargeboten 1845; Aphorismen über die neuteſtamentlichen Aemter und ihr Verhältniß zur Gemeinde. 1849; Kirche und Amt, neue Aphorismen. 1853.

1. Die bibliſche Lehre vom Dienſt am Wort. Der Kirche, die zunächſt in den Apoſteln gegeben war, iſt als Pflicht und Recht die Function des Evangeliums für alle Welt übergeben.[1] Durch ſie als die treuen Urzeugen ſetzt ſich die Predigt Chriſti ſelber fort,[2] ſie ſollen die Geſchlechter des neuen Israels richten, d. h. durch ihr Wort regieren.[3] Aber auf Grund des apoſtoliſchen Wortes und unter ſeiner ſteten Normirung geht aus der Predigt der Glaube hervor,[4] der es nicht laſſen kann, zu reden, wovon das Herz voll iſt. Chriſtus hat nicht für eine fortgehende Ergänzung des Apoſtolates Sorge getragen. Auch nicht für Gründung eines eigenen Lehr- oder gar Prieſterſtandes. Die Apoſtel zwar hatten, wie gezeigt, eine einzigartige Stellung durch ihre unmittelbare Beziehung zu Chriſtus. Aber dieſe ihre Stellung

[1] Matth. 28, 19 ff. Marci 16, 15 ff. Joh. 21, 17. 20, 23. 15, 27. Vgl. Röm. 10. 17.

[2] Luc. 10, 16: Wer euch höret, der höret mich.

[3] Luc. 22, 30. Matth. 19, 28.

[4] Röm. 10, 17.

iſt unwiederholbar und der Apoſtolat in dieſem Sinn dauert nur in den Schriften N. T. fort (§ 135). Es haben z. B. in der Gemeinde von Korinth und ähnlich noch zur Zeit des Origenes die Gläubigen überhaupt im Cultus zur Erbauung ſprechen können, ohne daß alle Sprechenden das Lehramt zum Lebensberuf gehabt hätten. Vorſteher hatte jede Gemeinde, aber der Cultus mußte nicht ausſchließlich durch ſie verwaltet werden. Dagegen fehlte es doch nie an einem Lehramt, d. h. an dem Recht oder der Vollmacht und der Pflicht der Verkündigung. Daß der Glaube, wo er gepflanzt iſt, ſich auch fortpflanze durch fernere Predigt oder Zeugniß, d. h. daß es in der Kirche eine fortgehende Lehrfunction gebe, das hat Chriſtus gewollt und befohlen. Das hat noch dogmatiſche Nothwendigkeit. Er hat mittelſt des Glaubens ſeiner Kirche, wo immer ſie iſt, die Verkündigung des Evangeliums als innerſten Trieb eingepflanzt. Nicht Einzelne, noch ein Stand, ſondern die Gemeinde (A. S. 353) iſt die urſprüngliche Trägerin des Amts, zur Predigt des Evangeliums verpflichtet wie berechtigt; ſie hat dafür einzuſtehen, daß es nie an der Function der Lehre fehle, und ſo hat das Lehramt als ſtete geſicherte Lehrfunction göttliche Begründung. Die Form dagegen, wie ſie hierfür zu ſorgen habe, iſt nicht göttlich vorgeſchrieben, daher auch nicht nothwendig gleich zu allen Zeiten, nur daß ſie jedesmal ſo gut als möglich für die Fortſetzung dieſer Function Sorge trage, was in freierer oder in feſterer Form geſchehen kann. Uebrigens hat ſchon die urchriſtliche Kirche ſich den allgemein ethiſchen Geſetzen unterworfen, wonach zu dem inneren ſubjectiven Trieb und Beruf noch beſtätigend und anerkennend die objective Berufung oder „Sendung“ treten muß.[1] Das Recht der chriſtlichen Gemeinde, der die Pflicht der Verkündigung auferlegt iſt, muß es ſein, das Recht zu übertragen, in ihrem Namen zu ſprechen, alſo auch die Lehre eines aus freiem Trieb Redenden anzuerkennen oder nicht und ein corrigirendes Urtheil folgen zu laſſen.[2] Unter dieſer Einſchränkung wird allen Gläubigen, die den Trieb haben, das προφητεύειν von Paulus geſtattet.[3] Aber wenn ſo auch in der Urzeit der Kirche ein freier Dienſt am Wort neben dem in

[1] Röm. 10, 15.
[2] 1 Kor. 14, 29.
[3] 1 Kor. 14. 1 Theſſ. 5, 19—21. Vgl. Jac. 3, 1.

den Aposteln und durch sie an feste Personen geknüpften Lehramt seine Stelle hatte,[1] so will doch Paulus für eine Wohlordnung (εὐταξία) in dieser freien Bewegung oder Uebung der Lehrfunction Seitens der Gläubigen je nach Anregung des Geistes gesorgt wissen. Die Pastoralbriefe zeigen schon eine fortgeschrittene Ordnung.[2] Es fand eine Aussonderung auf Grund erkannter Charismen für die Lehre statt, nicht bloß zu Missionszwecken,[3] sondern auch für die Erbauung der Gemeinden. — Das Taufen, die Verwaltung des heiligen Abendmahls, die Gemeindezucht und Regierung, wozu auch die Auswahl von Personen ihren Gaben gemäß gehört, war aber in der Zeit, aus der die Schriften des N. T. stammen, nicht einem besonderen Stande übergeben, auch nicht nothwendig den Personen, denen durch einen Act der Kirche die Lehrfunction übertragen war, sondern alle diese öffentlichen Functionen waren in der ältesten Kirche in mannigfaltiger Weise vertheilt, doch so, daß, was im Namen der Kirche zu geschehen hat, nur auf Grund der Uebertragung ihres Amtes auf den Einzelnen geschehen sollte oder doch der kirchlichen Anerkennung noch bedurfte.

2. Die kirchliche Lehre.[4] Dem N. T. entsprechend verlangt die Augsburgische Confession zunächst im Allgemeinen den Dienst am Wort (Ministerium Verbi divini), wie immer derselbe eingerichtet sei, nur daß zum öffentlichen Lehren (Publice docere et administrare Sacram.) eine ordentliche Berufung (das rite vocari) gehöre, wodurch das Recht, im Namen der Kirche zu sprechen und zu handeln, übertragen wird. Die Vocatio oder Ordinatio (s. u.) ist als ein Act der Kirche und nicht als ein Sacrament anzusehen, wie auch durch die Uebertragung der Vollmacht nicht ein Sacerdotium begründet werden soll.[5] Die Auswahl kann auf Unwürdige fallen und insofern ist sie fehlbar, nicht ein unmittelbar göttlicher Act; aber die Pflicht liegt der Kirche ob, für den Dienst am Wort Personen nach bestem Wissen auszusondern, nicht so,

[1] Tit. 1, 5. 9.

[2] 1 Tim. 4, 14. Tit. 1, 5 ff.

[3] Apostelgesch. 13, 1—4.

[4] C. A. V. XIV. Art. Sm. 352. 353. Apol. 201. 204. Aus den reformirten Bekenntnissen Ed. Augusti Conf. helv. S. 55. Gall. 121 f. Anglic. 134 140. Belg. 190 ff. 192. Bohem. 295 ff. Cat. genev. 518. — J. Gerhard T. XII.

[5] Ap. 201. 204.

als wäre allein das von dem ordentlichen Lehramt verkündigte Wort ſicher auch kräftig;[1] eine ſolche katholiſirende Verirrung würde zwiſchen den Gläubigen und Chriſtus wieder einen Prieſterſtand „ein Gnadenmittelamt" einſchieben. Vielmehr wahren die Bekenntniſſe allen Gläubigen ihr prieſterliches Recht und ausdrücklich wird ihnen das Recht, durch fromme Privatgeſpräche zu tröſten oder zu lehren, vorbehalten. Die reformatoriſche Lehre von dem Amt oder dem Dienſt am Wort ſchreitet alſo durch einen doppelten Gegenſatz hindurch, den des hierarchiſchen Extrems, und den des anarchiſchen, welches letztere die Function der evangeliſchen Verkündigung nur auf Zufall oder angeblichen inneren göttlichen Impuls ſtellen will, wie die Anabaptiſten und ſpäter die Quäker. Die Ordination iſt den Evangeliſchen kein Sacrament, ſondern nach Johann Gerhard u. A. nur solennis et publica testificatio Vocationis. Die Vocatio alſo iſt die Hauptſache, und ein großes Gewicht wird mit Recht auf die ordentliche Berufung, oder die „Verordnung zum Dienſt am Wort" gelegt. Es iſt nicht de fide nothwendig, aber löblicher Brauch, daß die Vocatio durch die Kirche in feierlicher Weiſe unter Gebet der Gemeinde und mit Handauflegung geſchehe. Dieſes Accidens muß auch nicht durch Biſchöfe geſchehen;[2] ja das Recht der Ordination, in der die Vocatio die Hauptſache iſt, ruht nach altevangeliſcher Lehre auch nicht ausſchließlich bei dem Clerus, vielmehr wie alle Kirchengewalt urſprünglich bei der Kirche (ſ. o.), in der auch Laien mithandeln können.[3]

3. Dogmatiſche Erörterung. Die Kirche ſoll Abbild des prophetiſchen Amtes Chriſti ſein. Das geſchieht dadurch, daß ſie Chriſti Wort aneignet, daſſelbe in reichlichen Umlauf und zu ſteigender Verbreitung bringt. Aber obwohl von jedem Chriſten gilt: „Ich glaube, darum rede ich," ſo iſt doch mit dieſem formloſen Zeugen oder Dienſt am Wort die Pflicht der Kirche noch nicht erfüllt. Alles Formloſe iſt unvollkommen, der Willkür oder dem Zufall unterworfen ohne Stetigkeit, Verirrungen ohne irgend ſichere Gegenwirkungen ausgeſetzt. Obwohl daher der Dienſt am Wort der Kirche als Einheit und nicht einem be-

[1] Wie Kliefoth will im Widerſpruch mit den Art. Sm.

[2] J. Gerhardi Loci th. T. XII. Loc. 24. § 159.

[3] Das folgt auch aus dem angeführten Begriff des Ordinatio als Testificatio Vocationis. Daher Anfangs auch evangeliſche Magiſtrate ordinirten.

ſonderen Stand übertragen; obwohl der Kirche das Recht der Prüfung, Auswahl und Beſtellung der Diener am Wort überlaſſen iſt, — wobei Mißgriffe ihrerſeits ebenſo gut möglich ſind wie Untreue der zum Amt Berufenen: ſo iſt es doch ihr nicht überlaſſen, ob ſie einen geordneten, d. h. einen wirklich feſten Dienſt am Wort als weſentlichen Theil ihrer Organiſation, ja als Grundinſtitution für ihr Beſtehen wolle oder nicht, ſondern es iſt dies eine göttliche Nothwendigkeit ethiſcher Art, welche auch das Beiſpiel Chriſti und der Apoſtel für ſich hat.[1] Und dieſer ihrer Pflicht entſpricht dann auch, daß der heilige Geiſt es der Kirche nie an Solchen fehlen läßt, die ſich ihr darſtellen, ausgerüſtet mit beſonderen, dieſem Zweck entſprechenden Charismen, der Didaskalie und Gnoſis, der Ermahnung und Tröſtung, der Gabe begeiſterter heiliger Rede in Wort oder Schrift, hermeneutiſchen und hiſtoriſchen, wie kybernetiſchen Talents.[2] Indem der heilige Geiſt fort und fort ſolche Talente erweckt, die einen Ort für eine ſtetige Wirkſamkeit ſuchen, ſo ſetzt er damit factiſch oder ſchöpferiſch den Willen des Herrn der Kirche ins Licht, daß ſie Raum und Stelle für den geordneten Dienſt am Wort in ſeinen mannigfachen Verzweigungen ſchaffe, wie umgekehrt, jenen Talenten ſtets ein ebenſo mannigfaltiges und ausgeſprochenes Bedürfniß entgegenkommt. An ihrem Orte eingegliedert gewinnen ſo die Charismen eine ſtetige und nachhaltige Wirkſamkeit, ſo daß beide ſich freuen können, die gebenden Glieder und die empfangenden. Abgeſehen von der Differenz der Gaben und dem entſprechenden kirchlichen Bedürfniſſe, liegt aber die Nothwendigkeit dieſer Ordnung auch in der Aufeinanderfolge der Generationen, wodurch immer eine jüngere einer älteren beigeordnet iſt.

An das eigentliche Lehramt ſchließt ſich von ſelbſt die Seelſorge als Anwendung des Wortes auf einzelne Perſonen und ihre Bedürfniſſe an, denn zur rechten Verwaltung des Wortes gehört auch, daß das Wort der Wahrheit recht getheilt werde.[3] Wie nothwendig aber auch dieſe feſte Organiſation des Dienſtes am Wort ſei, nie darf derſelbe vergeſſen, daß

[1] Matth. 10. Luc. 10. Tit. 1.

[2] 1 Kor. 12, 1—11. 28—30. Eph. 4, 11 ff.

[3] Sofern freilich die Seelſorge auch ein liebendes Sichhineinverſetzen in Andere fordert, hat ſie in der Abbildung des hoheprieſterlichen Sinnes Chriſti ihre Stelle (ſ. u.).

er Christum zwar abzubilden, aber nicht fortzusetzen oder an seine Stelle zu treten hat. Es kommt den Dienern am Wort oder dem Lehrstand auch als Einheit betrachtet, keine göttliche Autorität oder Unfehlbarkeit zu, sondern er hat stets noch intensiv dadurch zu wachsen, daß er in das Wort Christi immer allseitiger sich hineinlebt. Auch hat der feste Dienst am Wort nicht das Privilegium, der alleinige Depositär der christlichen Wahrheit zu sein, sondern wie selbst im A. T. die Propheten neben den festgeordneten Aemtern ihre Stellung hatten, weil der Geist weht, wo er will, so muß die Kirche sich darauf einrichten, auch dem freien Dienst am Wort Luft und freie Bewegung zu gönnen, namentlich der freien Forschung der Wissenschaft, der es um die Wahrheit und nicht bloß um geheiligte Ueberlieferungen zu thun ist, mit freudigem Vertrauen in die siegreiche Kraft der christlichen Wahrheit zuzuschauen. Dieser Sieg setzt sich nur durch die gegenseitige Ergänzung des Freien und des Festen, durch lebendiges Ringen und Anspannen der Kräfte, nicht aber durch bloße Herrschaft des Festen durch. Das gute Gewissen der Kirche bei ihrer Lehrtradition zeigt sich nicht darin, daß sie innerhalb ihrer dem Widerspruch gegen dieselbe, sofern er nur von Christi Wort sich nicht losreißt, Stillschweigen gebietet und ihn unterdrückt, sondern darin, daß sie stets zur Verantwortung bereit ist und, fern von Mechanismus, durch den Widerspruch sich anregen läßt, neue Seiten der christlichen Wahrheit, sowie jede Zeit es bedarf, in Sicht zu stellen und durch tieferes Graben in den Minen des göttlichen Wortes die für jede Zeit noch übrigen Probleme zu lösen, daher auch die Elemente der Wahrheit, die in dem Widerspruch gegen ihre Tradition verborgen sind, anzuerkennen.

4. So unabhängig in Beziehung auf den vorzutragenden Inhalt die Diener am Wort im engeren Sinn von dem Willen der empirischen Einzelgemeinden sind, so haben sie doch diese Selbständigkeit nur als Diener des Wortes. Indem sie mit der Gemeinde von diesem abhängig sind, haben beide in solcher gemeinsamen Unterordnung unter ein Höheres einander gegenüber die gebührende Freiheit und Selbständigkeit. Denn auch den Gemeinden ziemt eine Selbständigkeit des Urtheils, wie denn die H. Schrift auch ihnen zugänglich, ja das Recht der Schriftkenntniß auch ihre Pflicht ist. Sie sind also nicht gehalten oder auch nur berechtigt, eine Abhängigkeit von dem Diener am Wort da anzu-

erkennen, wo derselbe nicht von Gottes Wort abhängig ist, sondern haben da ihre Selbständigkeit und Glaubensfestigkeit zu beweisen.[1] Man darf nicht mit der kirchlichen Ordnung Abgötterei treiben gegen Gottes Wort.

5. Daß an dieselben Personen, denen durch ordentliche Berufung der Dienst am Wort übertragen ist, auch andere Vollmachten verliehen werden, die ursprünglich im Schoße der Kirche ruhen, z. B. das Taufen, die Verwaltung des heiligen Abendmahls, die Kirchendisciplin, die Kyberneſe u. ſ. w., ist keine dogmatische Nothwendigkeit, nur daß auch für diese Aufgaben, überhaupt für Alles, was im Namen der Kirche geschieht, eine organisirte Thätigkeit hervorzurufen der Kirche obliegt. Die nähere Beschaffenheit dieser Einrichtungen hängt von Zeit und Umständen ab, ist daher theils von der Ethik und praktischen Theologie, theils vom Kirchenrecht zu erörtern.

Uebergang zum zweiten Lehrstück.

Verhältniß von Wort und Sacrament.

§ 137.

Die Sacramente sind von Christus eingesetzte mit dem Wort Gottes verbundene heilige Handlungen, in welchen unter äußeren Zeichen die unsichtbare Gnade nicht bloß verkündet, sondern durch Christus selbst, für den die Kirche nur das Organ ist (§ 134), dem Einzelnen zuertheilt wird, der dafür die Empfänglichkeit hat. Der Segen dieser dargebotenen Gnade wird durch den Glauben persönlich angeeignet.

Literatur: Ad. Wuttke, De ratione quae interest inter Verbum et Sacramenta 1842. Hoffmann, das Gnadenmittel des göttlichen Wortes. Jubelschrift für D. Strauß 1859. J. Müller, das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heiligen Geistes und dem Gnadenmittel des Wortes. Sudhoff, de Convenientia, quae inter utrumque gratiae instrumentum, Verbum Dei et Sacramentum, intercedat. Comment. dogm. theologica 1852. Harleß und Harnack, die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln 1869. Thomasius, Christi Person und Werk III. 2. 112—135. Philippi V, 2. Aus den Bekenntnissen vgl. C. A. V. XIII. X. Apol. 98, 86. 203, 18. 252, 11—13. 265, 59. Heidelb. Cat. Q. 65. 69. 75. Scot. 18.

[1] 1 Tim. 6, 5.

1. Das Wort Sacramentum hat nach Uebereinkunft, nicht Etymologie, die engere Bedeutung, die der Text angibt, erhalten. Die Evangelischen stellen gemeinsam als Begriff der Sacramente auf, daß sie von Christus selbst eingesetzte heilige Handlungen seien, welche unter sichtbaren Zeichen die unsichtbare göttliche Gnade darreichen, die in dem Worte der Stiftung verheißen ist. Dieser Begriff entscheidet über die Zahl der Sacramente und es bleiben darnach von der katholischen Siebenzahl, die auch von der späteren griechischen Kirche unter Einfluß der lateinischen angenommen ist, nur zwei, Taufe und Abendmahl übrig, weil den einen der übrigen entweder die göttliche Einsetzung und Verheißung fehlt (wie dem Sacrament der Firmelung, Ordination und letzten Oelung), oder das äußere Zeichen wie der Buße und der Ehe. Auch andere heilige Handlungen des ethischen Gebiets, wie Gebet, Einsetzung der Obrigkeit oder Salbung von Königen, könnten mit gleichem Recht wie die letztgenannten, Sacramenta im weiteren Sinn als heilige Handlungen genannt werden. Hier ist nicht von ethischen, sondern dogmatischen Sacramenten die Rede, wo es sich um Thätigkeiten handelt, durch welche Christus verheißungsgemäß sein Werk an den Einzelnen fortsetzt (§ 127, 134) und wobei die Kirche bloß Organ seines Thuns ist, so daß ihr Thun anzusehen ist als sein Thun, weil geschehend in seinem Namen und nach seinem Befehl. Weil aber in ihnen die das Heil darreichende That Christi selber zu sehen ist, so sind sie in ihrem Sein oder ihrer Gültigkeit unabhängig von dem Glauben oder der Würdigkeit des Darreichenden, ebenso macht nicht der Glaube sie zu Sacramenten, sondern empfängt ihren Segen. Die evangelische Betrachtung, in ihrem Gegensatz gegen die Siebenzahl, faßt aber auch hier das Christenthum als eine Einheit auf, die nicht in Stücke sich zertheilt, wenngleich für das ganze in Christus gegebene einheitliche Heil die menschliche Empfänglichkeit eine verschieden abgestufte sein kann. Dieser wichtige Satz ist zugleich der tiefste Grund davon, daß die Evangelischen der Reformationszeit in den Sacramenten nicht wollen eine andere Gnade zugeben als in dem Wort, in welchem, wie im Sacrament auch der lebendige Christus wirkt und zu sich einladet, um sich uns mitzutheilen. Daher nennen die Symbole mit Augustin die Sacramente eine

Pictura Verbi.[1] Der zweite charakteristische Zug evangelischer Lehre ist: daß die Sacramente nicht wirken ex opere operato, sondern, daß der Glaube zur Wirksamkeit derselben erforderlich sei.[2] Doch ist die Meinung nicht: die Sacramente haben nur eine Bedeutung für die, die den Glauben schon herzubringen, sondern nur: daß ihr Segen erst mittelst des Glaubens dem Menschen wirklich zu gute komme, denn die C. A. sagt doch: daß der heilige Geist durch Wort und Sacrament den Glauben wirkt, erregt und befestigt.[3]

2. Verhältniß von Wort und Sacrament. An jenem Wort Augustins, wornach die Sacramente für das Auge dasselbe seien, was das Wort für das Ohr, ist richtig, daß in beiden der Glaube eine göttliche Selbstbezeugung zu sehen hat, die man im weiteren Sinn Wort Gottes nennen kann, und, daß man sie nicht in einer Weise unterscheiden darf, wodurch das eine auf Kosten des andern erhoben würde. Sie sind aber auch nicht identisch, was sich geschichtlich darin ausdrückt, daß die Reformirten im Allgemeinen mehr Gewicht auf das — dem Geiste nähere — Wort legen, die katholische Kirche aber auf das Sacrament mit seiner sinnlichen Symbolik. Die dogmatische Aufgabe wird sein, zu zeigen, daß sie als unterschiedene zusammengehören, wobei von dem Grundsatz der Einheit der christlichen Gnade auszugehen sein wird, die nicht erlaubt, den Unterschied zwischen Sacrament und zwischen Wort überhaupt auf Seiten des Inhalts zu suchen, vielmehr in der Verschiedenheit der Form, in der die Eine Gnade dem verschiedenen Bedürfniß des Subjectes gemäß sich darbietet. Die Zusammengehörigkeit nun des Wortes mit dem Sacrament erhellt daraus, daß das Wort, die Fortsetzung der prophetischen Thätigkeit Christi, für alle weitere Erweisung

[1] Apol. 200, 5.

[2] C. A. 25, 22. 28. 29. Ap. 98, 86. 252, 11 ff. 203, 18. 265, 59. C. A. XIII. damnant illos qui docent, quod Sacramenta ex opere operato justificent, nec docent fidem requiri in usu Sacramentorum quae credat, remitti peccata. Ap. 203, 18, verwirft die Meinung quod Sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu cordis, hoc est sine fide. Das sei impia, perniciosa doctrina, simpliciter Judaica.

[3] C. A. V. XIII. Apol. 265, 59 als der rechte Usus Sacramenti wird angegeben ut fides accedat, (nicht antecedat), oder ut fides concipiatur. Das muß besonders für die Taufe gelten, denn zum heiligen Abendmahl ist normaler Weise Glaube schon vorauszusetzen.

der Gnade Bahn machen muß, indem dieſe ohne Wort nur durch Magie, äußere oder innere, an den Menſchen kommen könnte. Das Wort wendet ſich an die Intelligenz, damit dieſe den Willen anrege und damit chriſtlicher Glaube entſtehe, der ohne Kunde von Chriſtus nicht möglich iſt, weil ihm ſonſt ſein Object fehlte, das nicht durch rein innere Geiſteswirkung, ſondern nur durch die Predigt des Wortes gegeben werden kann.[1] Dazu kommt, das Sacrament wäre ohne das Wort göttlicher Einſetzung und Stiftung gar nicht Sacrament, es iſt ſelber nichts Anderes, als der Vollzug dieſes Wortes der Stiftung und Verheißung, hineingeſtellt in die jeweilige Gegenwart. Dächten wir die heilige Handlung losgeriſſen von dem Wort, ſo fehlte ihr der beſtimmte Sinn, der ſie deutet und wirkſam macht. — Das Wort nun, — und das führt zur anderen Seite, hat zwar auch Chriſtus zum Inhalt, ja, indem es verkündigt wird in ſeinem Namen, iſt darin auch eine Handlung Chriſti; und da das Wort des Evangeliums auf ſeine Weiſe das Ganze umfaßt, ſo findet in Beziehung auf den Inhalt kein Unterſchied ſtatt zwiſchen dem Wort und Sacrament.[2] Darauf ſtützt ſich die altevangeliſche Lehre, daß die Spiritualis manducatio das Gleiche dem Inhalt nach gewähre wie die Oralis. Aber wenn gleich ſchon das Wort eine Einkleidung geiſtigen Gehaltes in ſinnlichem Gewande iſt, damit der Glaube das Bewußtſein der von ſeiner That unabhängigen Objectivität ſeines Inhaltes behaupte und durch das Chriſti That fortſetzende Wort ſich in äußerer hiſtoriſcher Weiſe mit dem hiſtoriſchen Chriſtus verbunden wiſſe: ſo genügt das Wort doch noch nicht dem Bedürfniß. Zwar gelangt auch in ihm auf ſeine Weiſe das eine und ganze Evangelium zur Darſtellung, aber das Wort iſt für ſeine Aufgabe und Wirkſamkeit, für die lebendige Vergegenwärtigung Chriſti gar ſehr von der Tüchtigkeit und Gabe der Diener am Wort abhängig. Nach ſeiner Natur iſt es ferner zunächſt Mittheilung der Lehre oder Wahrheit für die Intelligenz, an die es ſich wendet, und das geſchieht nothwendig in einer Vielheit von Sätzen menſchlicher Rede, in welche die Einheit und Ganzheit der chriſtlichen Wahrheit in der Erſcheinung auseinander gezogen iſt. Die Darſtellung des Evangeliums in ſeiner Einheit und Ganzheit,

[1] § 127, 3.

[2] Wie nach Auguſtin und der Reformation mit Recht beſonders Harleß betont.

welche in der lebendigen Person Christi und ihrer Anschauung gegeben war, gelingt dem Worte der Predigt je nach der Gabe des Redenden sehr ungleich, nie aber vollständig. Dazu kommt, das Wort geht gleichmäßig in dieser seiner getheilten Erscheinung über alle Hörer der Predigt hin, während doch nicht für alle zu gleicher Zeit eine und dieselbe Seite des Wortes das Zutreffende ist, denn die Predigt setzt die einzelnen Seiten des in sich durchaus einigen Wortes für sich besonders heraus, die strafende und richtende, wie die tröstende und aufrichtende. So kann aber der Einzelne für sich aus dem Worte, das keinen mit Namen nennt, noch nicht wissen, was ihm, wie er eben jetzt ist, gilt, ob er z. B. Worte der Gnade, (die ihre Zeit und Stunde hat), oder strafende auf sich anzuwenden hat. Und doch kommt für die Gründung eines sicheren Gnadenstandes darauf viel an, daß er nicht willkürlich, sondern auf gutem objectivem Grunde sich die Gnade aneigne. Diesen Mängeln des Wortes für sich bringt das Sacrament die Ergänzung. Das Sacrament ist als die zweifellose Stiftung Christi eine Einladung desselben, die Er im geschichtlichen Verlauf an den Einzelnen so gelangen läßt, daß er zugleich mit der äußeren Handlung seine Gnade, ja sich selbst verheißungsgemäß mittheilen will. Es soll den Einzelnen mit seiner Person, in der die Einheit und Ganzheit des Evangeliums beschlossen ist, in Verbindung bringen und so als Handlung, in der Christus seine aufnehmende That fortsetzt, für die geistige Anschauung des Glaubens Dasjenige herstellen, was durch Christi äußere Erscheinung während seines irdischen Amtes gegeben war. So vereinigt das Sacrament ein scheinbar Entgegengesetztes, aber gleich Nothwendiges.

Erstens: Während das Eine Wort in seiner Erscheinung in Worte und Sätze zerfällt und so die Gnade durch die H. Schrift und Predigt in eine Vielheit von Strahlen auseinander geht, die doch ihre wahre Wirkung erst haben, wenn sie auch wieder in eine Einheit für das Bewußtsein zusammengehen, so ist es das Sacrament, das die Gnade in ihrer allumfassenden Ganzheit zur Darbietung, und für den Glauben zur Anschauung bringt. Es gibt also nicht bloß einen Strahl der Gnade, sondern den ganzen Christus, und es hängt nur vom Maße der Empfänglichkeit ab, wie reich sein Segen sein soll.

Auf der andern Seite ſpezialiſirt das Sacrament die Gnade, nicht an ſich, aber in Beziehung auf die Individuen. Es bringt die eine und ganze Gnade zur Anwendung auf die Einzelnen im geſchichtlichen Fortſchritt. Es kehrt nicht, wie das Wort unvermeidlich thut, eine einzelne Seite des Chriſtenthums und zwar ſo hervor, daß dieſelbe gleichmäßig über Alle, wie verſchieden ſie auch ſeien, hingeht, und ohne daß der Einzelne weiß, was er auf ſich anzuwenden hat. Vielmehr das Sacrament wendet ſich im Auftrag Chriſti und als ſeine Handlung an die einzelnen Individuen mit Namen, die dadurch, wenn ſie nur an die göttliche Einſetzung und die Verheißung des Sacramentes glauben, mit Chriſtus in ſeiner Einheit und Ganzheit in Beziehung kommen, in den Gnadenbund mit ihm treten und ſo des Erlöſungswillens Chriſti als eines auf die eigene Perſon und zwar im gegenwärtigen Moment bezüglichen froh werden, ohne ſubjective Wünſche an die Stelle der objectiven Wahrheit zu ſetzen. Durch die Sacramente, die von Chriſtus eingeſetzt in ſeinem Namen, als ob er ſie ſelber verwaltete, geſpendet werden, wendet ſich alſo Chriſti Berufung und Aufnahme in ſeine Gemeinſchaft noch eben ſo unmittelbar an die Menſchen, wie einſt an ſeine Jünger, ſo daß ſie ſeines Liebeswillens ſo ſicher ſein können wie jene. Hieraus erhellt zugleich: wenn Einige meinten, um die Sacramente zu ihren Ehren und zur Anerkennung ihrer Objectivität zu bringen, müſſe man die Bedeutung der Rechtfertigung durch den Glauben beſchränken, ſo iſt das ein grobes Mißverſtändniß der Bedeutung ſowohl des Sacramentes als des Glaubens. So wenig ſtehen beide einander im Wege, daß gerade der Glaube, weil er nach perſönlicher Gewißheit der Gemeinſchaft mit Chriſtus verlangt und zwar nach einer nicht ſelbſtgemachten, ſubjectiven, ſondern einer ſubjectiv-objectiven, nach dem Sacramente verlangt; daß umgekehrt das Sacrament ſeinerſeits nach gläubigen Genoſſen desſelben ausſchaut, weil es nur Solchen ſeinen Segen mittheilen kann. Die evangeliſche Lehre geht alſo auch hier zwiſchen zwei Irrthümern mitten hindurch, zwiſchen dem römiſchen, der durch ſein Opus operatum den Glauben ſchädigt in der Befürchtung, daß durch die evangeliſche Lehre von der Fides die Sacramente und ihre objective Bedeutung verkürzt werden, und zwiſchen der anabaptiſtiſchen und quäkeriſchen Meinung, welche die Fides meint gegen das Sacrament kehren zu müſſen, als

bedürfte der Glaube desſelben nicht, ſondern würde dadurch in falſche Abhängigkeit von Aeußerem verſetzt. Die proteſtantiſche Fides, bei der die Fiducia und Heilsgewißheit die Hauptſache iſt, die Fides specialis, ſtimmt aufs Beſte mit der Exhibitio gratiae specialis durch das Sacrament, das ihrem Bedürfniß auf das vollkommenſte entgegenkommt. Denn die Sacramente ſind perſönliche Thaten Chriſti an Perſonen, wie das ſchon die F. C. erkannt hat.[1]

Anmerkung. Eine andere Unterſcheidung von Wort und Sacrament ſchlägt Thomaſius vor:[2] in den Sacramenten wirke die Gnade durch leibliche Mittel auf die Natur des Menſchen, ſeinen ganzen geiſtleiblichen Weſensbeſtand unmittelbar (d. h. alſo wohl ohne Vermittelung von Erkennen und Wollen); ſie verſetzen uns in die heilige Menſchennatur Chriſti und in den Organismus der Kirche, ſie ſeien die Kirche bildenden Mächte, die die Kirche verwalte. Das Wort dagegen wirke auf die ſelbſtbewußte Perſönlichkeit, die Intelligenz und die ſucceſſive Entfaltung der Perſönlichkeit, während das Sacrament draſtiſch mit Einmal in einem Act und Moment ein neues Verhältniß ſtifte. — Es iſt richtig, daß im Sacrament die einheitliche concentrirte Gnade ſich darbietet, und dieſe auch eine Concentration, d. h. eine geſammelte lebendige Empfänglichkeit des ganzen Menſchen verlangt; aber es wäre weder ſchriftmäßig noch überhaupt zu billigen, wenn den Sacramenten anders als dem Wort eine Wirkſamkeit auf die Natur in phyſiſcher, d. h. nicht durch den Geiſt vermittelter Weiſe zugeſchrieben werden wollte, ſo daß erſt die vom Sacramente oder Chriſti heiliger Menſchennatur beſtimmte Natur des Menſchen auf ſeinen Geiſt einwirken ſollte. Das würde zu einem phyſiſchen Heilsproceß, zum Opus operatum zurückführen. Auch iſt es ſchief, das Wort Gottes von der kirchebildenden Macht auszuſchließen. Es hängt das mit der Verkennung davon zuſammen, daß in dem werdenden Glauben, nicht in unperſönlicher Natur, die Kirche ihr ſtets ſich erneuerndes Werden hat. Endlich widerſpricht dieſe Auffaſſung der Grundanſchauung R. T's., wornach das Evangelium es zunächſt auf den Geiſt und erſt durch dieſen auf Umgeſtaltung auch der leiblichen Seite des Menſchen in Aehnlichkeit mit der heiligen Menſchennatur Chriſti abgeſehen hat. Dagegen iſt bereits bevorwortet, daß es allerdings für den Glauben von Werth iſt, durch das Medium ſeiner auch die Sinne berührenden Stiftungen mit dem hiſtoriſchen Chriſtus in Beziehung zu kommen: nur wird von Thomaſius überſehen, daß auch das Wort Gottes in ſinnlicher Form an den Menſchen kommt.

[1] F. C. 807, 37: et quidem eam ipsam ob causam (ne de revelata erga nos Dei voluntate dubitemus) promissionem Evangelii Christus non tantum generaliter proponi curat, sed etiam Sacramenta promissioni annectere voluit, quibus tanquam sigillis ad promissionem appensis, unicuique credenti promissionis Evangelicae certitudinem confirmat.

[2] a. a. O. III. 2. S. 113 ff.

Zweites Lehrstück.

A. Die Fortsetzung der hohenpriesterlichen Thätigkeit Christi.

Die heilige Taufe.

§ 138.

Die heilige Taufe ist die von Christus eingesetzte heilige Handlung, durch die der Einzelne von Christi stellvertretender hohenpriesterlicher Liebe in seine Gemeinschaft aufgenommen wird, damit das alte Leben sterbe und ein versöhntes neues entstehe, ein Leben der Kindschaft Gottes.

Literatur: Matthies, Baptismi expositio biblico-historico-dogmatica 1831. W. Hoffmann, Taufe und Wiedertaufe 1840. Oster, Phil. Jac., Briefe über die Lehre der H. Schr. von der Taufe 1840. Brauns, J. F., zur Verständigung über den Anabaptismus 1844. Nägelsbach, Luth. Ztschr. 1849, 4. Schöberlein, Stud. u. Krit. 1847, 4. S. 1024.[1] Höfling, das Sacrament der Taufe. 2 Bde. 1846. 1848. vgl. besonders II, 132. 105. 106. § 22. Martensen, die christliche Taufe und die baptistische Frage 1847. 2. Aufl. 1860. Culmann, Welche Bewandtniß hat es mit der Taufe in der christlichen Kirche? 1847. Steinmeyer, Vortrag auf dem Kirchen-Tag zu Frankfurt 1854. (Vgl. die Protokolle dieses Kirchentages und Ev. Kz. 1854. 55. R. Stier, Taufe und Kindertaufe (aus den Reden des Herrn VII) 1855. Hase, Polemik A. 2. Leiner, das Sacrament der heiligen Taufe. Ausleg. des IV. Hauptstücks des kleinen lutherischen Katechismus. 1857. Willms, Beleuchtung und Widerlegung der Schrift von Leiner 1862. Ribbeck, F., Aus der Landeskirche in die Baptistengemeinde 1854. (Gegen ihn schrieben: Esch, C. W., die evangelische Landeskirche u. s. w. und J. L. Müller 1854. Ribbeck wandte sich später vom Baptismus wieder ab.) Münchmeyer, A. F. O., das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Ein historischer und kritischer Versuch 1854. (An Stelle der Definition der Kirche als Societas fidei in C. A. VIII. will er die Definition derselben als einer Gemeinschaft der Getauften setzen.) Aus der englischen Literatur: Pusey, Scriptural views of holy baptism. 1836. Rob. Wilberforce (Puseyit), the doctrine of holy baptism ed. 3. 1850. (Gegen Goode's Effects of the infant baptism.) Wardlaw, Diss. on Infant Baptism ed. 3. 1846 (gegen Dr. Halley's Schrift: the Sacra-

[1] Gegen die Meinung von Nägelsbach und Schöberlein, daß die heilige Taufe auch auf die Natur des Menschen sich beziehe und die Prima stamina einer himmlischen Leiblichkeit für die Bildung der neuen Person mittheile, spricht sich J. Müller: das göttliche Recht der Union S. 203 aus. Vgl. Thomasius III, 2. 1—47. 140.

ments. Gegen Wardlaw ſchrieben in baptiſtiſchem Sinn: Haldane und Birt, Strictures on Infant Baptism.[1]

I. Bibliſche Lehre.

Die Taufe iſt eingeſetzt von dem auferſtandenen Herrn nach vorherigen Andeutungen[2] im Anſchluß an die Form der Johannistaufe, welche, wenn ſie auch nicht bloß Bußtaufe iſt, ſondern zugleich Verheißung der Nähe des Himmelreichs, doch ihre Erfüllung erſt in der chriſtlichen Taufe mit heiligem Geiſt findet.[3] Die Johanneiſche Taufe ihrerſeits ſchließt ſich an Stellen in Geſetz und Propheten A. T. von heiligen Waſchungen an.[4] Die chriſtliche Taufe aber iſt einmal ein Ritus ſymboliſcher Reinigung, und ſodann der Weihe und der Aufnahme in die Gemeinſchaft der chriſtlichen Bekenner. Sie tritt an die Stelle der altteſtamentlichen Beſchneidung[5] und iſt von Anfang an das neuteſtamentliche Bundeszeichen.[6] Die Beſchneidung war vornehmlich verpflichtend,[7] nämlich dazu, dem Willen Gottes, wie er ſich offenbart hat und offenbaren wird, zu gehorchen. Aber doch iſt ſchon der Bund A. T. auch ein Bund der Verheißung. Im N. T., dem Charakter der zuvorkommenden Gnade des Chriſtenthums gemäß, iſt die Taufe nicht zuerſt Verpflichtung oder Leiſtung, ſondern Zuſage und Mittheilung der göttlichen Gnade. Als das Grundlegende in der chriſtlichen Gnade tritt aber überall die Sündenvergebung hervor; ſie iſt in vielen Stellen als die nächſte und ſicherſte Frucht der Taufe angeſehen. So heißt ſie bei Petrus das Nachfragen nach einem guten Gewiſſen.[8] Aber mit dieſem Negativen, der Sündenvergebung iſt der Segen der Taufe nicht erſchöpft; der chriſtlichen Taufe iſt weſentlich die Gabe des heiligen

[1] Birt ſagt von der Kindertaufe: ſie ſei cause without effect, mean without end, cloud without rain, a tree without fruit.

[2] Matth. 28, 19 f. Marc. 16, 15. Vgl. Joh. 3, 5. 1 Joh. 5, 6—8.

[3] Apoſtelgeſch. 1, 5.

[4] 2 Moſ. 19, 10. 29, 4. 30, 18 f. 4 Moſ. 19, 7 ff. und Sach. 13, 1. 14, 8. Ezech. 36, 25.

[5] Kol. 2, 12. 13.

[6] Vgl. hierüber Ecce homo (von Seeley) ed. 4. 1866. S. 83 ff.

[7] Gal. 5, 3.

[8] 1 Petr. 3, 21. *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα.* Die Antwort auf die Frage ſucht und findet man in der Taufe. Vgl. Apoſtelgeſch. 2, 38.

Geistes, der ein neues Leben, den Keim oder Samen eines neuen Menschen pflanzt, daher die Taufe ein Bad der Wiedergeburt heißt.[1] Paulus, die Johanneische und christliche Taufe zusammenfassend, aber so, daß die Buße christlichen Charakter erhält, verwendet das Symbol der äußeren Handlung dahin, daß er in dem Untertauchen das Sterben des alten Menschen mit Christus, das Eingepflanztwerden in seinen Tod, der die Sündenvergebung erwarb, und in dem Wiedererstehen aus dem Grabe des Wassers die Auferstehung des neuen Menschen in Christi Gemeinschaft sieht.[2] Die innige Verbindung, in welche die Taufe mit Christus versetzt, ist schon in den Worten der Einsetzung ausgedrückt, nach welchen sie ein Eingetauchtwerden in den Namen, d. h. in das offenbarte Wesen Gottes als Vaters, Sohnes und heiligen Geistes ist. Wenn mehrfach nur von einer Taufe auf Christus oder seinen Tod die Rede ist,[3] so darf daraus nicht geschlossen werden, daß die alte Christenheit auch auf Christus allein getauft habe; das Gegentheil erhellt daraus, daß selbst die Ebioniten die trinitarische Formel brauchten; vielmehr ist die Taufe mehrfach Taufe auf Christus genannt, weil die Offenbarung in ihm das Centrum ist, das vermittelnd einerseits auf Gott als Vater, andrerseits auf den heiligen Geist weist. Ueber das Verhältniß des Aeußeren der Handlung zu der inneren geistlichen Bedeutung gibt das N. T., abgesehen von der symbolischen Verwendung dieses äußeren, Näheres nicht an, nur daß mit der Taufe die Gabe des heiligen Geistes normaler Weise verbunden gedacht wird. Im Anfang war die Taufe Erwachsener üblich und ein neues seliges Bewußtsein der Kindschaft pflegte als ihre Frucht erwartet zu werden. Dem entspricht, daß als ihre Wirkung besonders die Wiedergeburt bezeichnet, dazu aber gefordert wird, zu werden wie die Kinder, und so sehr ist das Empfangen, und nicht eine menschliche Leistung, überhaupt menschliches Thun bei ihr die Hauptsache, daß vielmehr Paulus sie mit Christi Stellvertretung und hohenpriesterlicher Liebe in den innigsten Zusammenhang bringt. Die Taufe ist symbolisch Tod und Grab des alten Menschen, aber nur als Ver-

[1] Tit. 3, 5. Vgl. Joh. 3, 5. Gal. 3, 27.

[2] Röm. 6, 3 ff. Die Beziehung der Taufe auf seinen Tod ist schon von Christus ausgesprochen. Marc. 10, 38. Luc. 12, 50.

[3] Apostelgesch. 2, 38. 8, 16. 10, 48. Röm. 6, 3. Gal. 3, 27.

einigung mit Christi Tod, den seine stellvertretende Liebe für uns erlitt und dadurch die Kraft gewann, uns in die Gemeinschaft seines Todes geistig so zu ziehen, daß derselbe uns zu gute kommt.[1] Denn mit Christo gestorben, stehen wir auch mit ihm wieder auf als Menschen, deren altes mit der adamitischen Gattungssünde verflochtenes Leben wie verschlungen ist durch seine uns geltende Stellvertretung. Daher Paulus auch sagt, daß wir durch die Taufe Christum angezogen haben, die Gerechtigkeit Christi wie ein weißes Gewand, so daß wir in Gottes Augen nun wie Theile seiner Erscheinung sind.[2] Darum heißen die Getauften auch Söhne Gottes, sie werden von Gott in Christo angeschaut. Sonach ist es schriftmäßig begründet, daß Christi himmlische hoheprieſterliche Liebe ihre Thätigkeit fortsetzt durch die Taufe in seinen Namen, die zwar nur einmal geschieht,[3] aber in der sich die hoheprieſterliche Liebe Christi zu bleibender Wirkung mit dem Menschen verbindet und zusagt. Durch Christi Mittlerschaft aber tritt der Täufling auch in Beziehung zu dem dreieinigen Gott überhaupt.

Anmerkung. Von einer Wirkung der heiligen Taufe auf die Natur, von einer anderen himmlischen Gabe (Materia coelestis), als dem heiligen Geist redet die H. Schrift nicht, womit aber nicht ausgeschlossen ist, daß umgekehrt die göttliche Kraft, welche die neue Persönlichkeit empfängt, auch eine Einwirkung auf die Naturseite, die zu ihr gehört, ausübe.

§ 139. Fortsetzung.

II. Die kirchliche Lehrbildung.

C. A. IX. Apol. 156. A. S. 329. Kat. 379. 401. 534. Heidelb. Cat. Q 69 ff.

1. Gemein-evangelische Lehre ist, daß die heilige Taufe für Alle nothwendig sei, weil sie die noch von Christus selbst verordnete Form ist, die einzelne Person mit Christi Person und Heil in Gemeinschaft zu setzen, und weil ohne den Antheil an seiner Erlösung der Mensch im natürlichen Verderben bliebe, das ohne Gegenwirkung dem ewigen Tod zuführen müßte. Daher haben beide evangelischen Confessionen, so sehr auch die Reformation die bewußte religiöse Persönlichkeit vertritt, ein-

[1] z. B. Kol. 2, 12. 13.
[2] Gal. 3, 27, vgl. Offenb. 4, 4. 3, 4. 7, 9. 13 f.
[3] Apostelgesch. 8. 16. 17.

stimmig nicht bloß den Anabaptismus, sondern überhaupt die Spättaufe verworfen und die Kindertaufe beibehalten. Wie bei dem Sacrament überhaupt, so haben sie aber auch hier sich zwei Grenzen gesteckt, die nicht sollen überschritten werden. Einerseits ist ihnen ohne Glauben das Sacrament ein signum inefficax,[1] denn der Segen der Taufe, der heilige Geist kann nicht ex oper operato mitgetheilt werden. Andrerseits ist es doch nicht der Glaube, der das Sacrament zum Sacrament macht, sondern Christi Einsetzung und Verheißungstreue.[2] Damit ist die Objectivität des Sacraments sicher gestellt, wie durch das Erstere die magische Wirkung der äußeren Handlung ausgeschlossen ist. Aus der Objectivität des Sacraments folgt, daß die Taufe gültig bleibt und nicht zu wiederholen ist, wenn auch im Taufact selbst noch nicht geglaubt, also der Segen der Taufe noch nicht wirksam war. Zwischen Validitas und Efficacia ist zu unterscheiden. Die Wiederholung enthielte die irrige Vorstellung, die von der römischen Lehre vertreten wird, daß die Bedeutung der Taufe eine nur momentane, nämlich so lange gültige sei, als der Getaufte nicht wieder in Sünde fällt. Aber vielmehr ist nach evangelischer Lehre in dem zeitlichen Moment die Offenbarung eines Ewigen, des treuen Gnadenwillens Gottes enthalten. Die Taufe ist von Gottes Seite ein Bund mit dem Menschen, den nur der definitive Unglaube zerstören kann, daher auch nach dem Fall des Getauften eine Rückkehr zur Taufgnade durch Buße ohne ein neues Sacrament (die Confirmatio oder das Sacrament der Poenitentia, oder die letzte Oelung) möglich ist. „Wer noch nicht wirklich geglaubt hat bei seiner Taufe, der glaube jetzt" an die in seiner Taufe über ihn offenbarte Gnadenverheißung, die noch gültig ist.[3] In dieser Verheißung ist von Gottes Seite die ganze Gnade beschlossen und dem Menschen sicher, nur hat er sie sich gläubig anzueignen. Daher ist der Reichthum des Taufsegens so groß, daß er ihn ganz zum persönlichen Besitz sich nur aneignen kann, wenn sein ganzes Leben eine „fortgehende Taufe" ist, in Einheit des Sterbens und Auferstehens mit Christus.[4]

[1] Cat. maj. 549, 73.
[2] Das. 545, 546.
[3] Das. 546, 56.
[4] Das. 548, 65. 543, 41.

Hiermit ist auch für die Kindertaufe die Hauptsache gegeben. Die C. A. redet von einer doppelten Oblation.[1] Durch die Taufe offertur Gratia Dei dem Täuflinge, und die Kinder offeruntur Deo et recipiuntur in gratiam Dei. Von Regeneratio im Moment der Kindertaufe ist da nicht die Rede; wohl aber liegt im Sinn der C. A.,[2] daß die Wiedergeburt, wenn sie mit dem Glauben eintritt, die Vollziehung oder Verwirklichung der Verheißung sei, die an die Taufe geknüpft ist.

2. Verschieden ward nun aber das Verhältniß der Taufe zum Glauben und zur Wiedergeburt bestimmt und bei der Kindertaufe ergaben sich für dasselbe Probleme von eigenthümlicher Schwierigkeit. Die katholische Kirche konnte einen stellvertretenden Glauben der Kirche oder eine magische Wirkung der Taufe annehmen, mithin einen (gleichsam geliehenen) Glauben schon vor der Taufe, wie eine Wirkung der Taufe auf die Person im Momente des äußeren Actes ohne eigenen Glauben derselben. Das mußte die Reformation verwerfen und Luther, um dem Opus operatum keine Stelle zu lassen, nahm, wenn auch nicht mit voller Sicherheit, für die Taufe den eigenen Glauben des Täuflings an (Cat. maj. 544, 47 ff. 546.) Ließen doch auch alte Formulare im Namen des Täuflings vor der Taufe schon das Glaubensbekenntniß aussprechen, worauf dann die Taufe erst folgte.[3] Luther nahm dabei an, die Fürbitte der Gemeinde vor der Taufe wirke, daß Gott dem Täufling den Glauben für die Taufe schenke. Aber es fehlt am exegetischen Recht, Unmündigen, die noch nicht einmal Selbstbewußtsein haben, ein Bewußtsein von Gott und Christus oder christlichen Glauben zuzuschreiben. Nennte man aber eine allgemeine bloße Empfänglichkeit für das Christenthum Glauben, so wären alle Menschen von Natur gläubig. Allein der Glaube kommt nicht aus der Natur, sondern aus der Predigt. Gesetzt, wir dürften der gläubigen Fürbitte der Gemeinde die Wirkung der Glaubenserzeugung zuschreiben, so kann es doch an

[1] C. A. IX.

[2] Vgl. Art. II.

[3] Vgl. Höfling a. a. O. II, 1—20: „Die alte und auch die spätere katholische Kirche gaben der Differenz zwischen Christenkindern (erwachsenen) und Proselyten in liturgischer Hinsicht keine durchgreifende Folge; sie trugen die ganze liturgische Behandlung des Katechumenats und der Taufe der Proselyten mehr oder weniger auf die Kindertaufe über, und ermöglichten dadurch die Bedeutung, die sie dem Patheninstitute anwiesen."

ſolcher Fürbitte bei dem Taufact auch fehlen, und da ſie unſicher iſt, ſo würde die Berechtigung ſolcher Taufe zweifelhaft, ſofern ſie vom Vorhandenſein des Glaubens im Täufling vor der Taufe abhängen ſoll. Solche Macht der Fürbitte, die über die Einzelnen und die Entſtehung des Glaubens in ihnen mit Sicherheit verfügte, verlegte nur das Magiſche der römiſchen Lehre auf das geiſtige Gebiet und in die That der Gemeinde, ſtatt in die äußere Handlung des Prieſters. — Das äußere Opus operatum würde da zwar von der Kindertaufe inſofern abgewehrt, als der Taufſegen ſelbſt auf den Täufling nicht magiſch, ſondern durch ſeinen Glauben überginge, aber anders verhielte es ſich doch mit der Entſtehung des Glaubens ſelbſt. Dazu kommt aber: die Annahme eines Glaubens vor der Taufe ſchließt noch eine andere Gefahr in ſich. Da nämlich nach gemein-evangeliſcher Lehre durch den Glauben Wiedergeburt geſetzt wird, ſo ergäbe ſich damit, daß, wie der Glaube ſo die Wiedergeburt vor die Taufe falle, alſo nicht als ihre Wirkung zu denken wäre. Wird Glaube und Wiedergeburt zur Taufe ſchon hinzugebracht, ſo bleibt für letztere nur die Bedeutung der Beſiegelung des Geſchehenen übrig. Das heißt: die Voranſtellung der Fides vor die Taufe führt zur baptiſtiſchen Auffaſſung. Kein Wunder, daß Luther auch wieder eine Unſicherheit verräth, ob den Kindern eigentlicher Glaube zuzuſchreiben ſei, wenn er gleich die Hoffnung, daß ſie glauben, feſthält.[1] Im großen Katechismus ſagt er, ob die Kinder Glauben haben, mögen die Gelehrten entſcheiden;[2] und bei Gelegenheit der Wittenberger Concordie 1536 gab er zu, daß die Kinder, weil ſie noch keinen Verſtand haben, nur ein Analogon vom Glauben haben können, nämlich einen natürlichen Zug der Seele zu Gott, ähnlich wie auch Calvin von einer Fides seminalis der Kinder ſprach. Luther beruhigte ſich im großen Katechismus ſchließlich damit: „daran, ob die Kinder ſchon Glauben haben, hänge die Sache nicht, die Taufe ſei gültig, auch wenn der Glaube im Act der Taufe noch fehle und bringe ihren Segen auch durch den ſpäter eintretenden Glauben.“[3]

[1] Cat. maj. 546 § 57.

[2] Daſ. 544. 47 ff.

[3] Daſ. 545, 52: hoc quoque dicimus, nobis non summam vim in hoc sitam esse, num ille, qui baptizatur credat, necne: per hoc enim baptismo nihil detrahitur. § 55: quamquam pueri non crederent . . . . . tamen baptismus verus esset. 546, § 56: Propterea dico, si non recte credidisti prius, tamen adhuc crede.

Die lutherische Dogmatik des 17. Jahrhunderts verließ den Standpunkt, daß der Glaube vor der Taufe zu fordern sei, betrachtete ihn vielmehr im Gegensatz zum Baptismus als Wirkung der Taufe wie auch die Wiedergeburt. Aber diese Wirkung der Taufe wurde als mit dem äußern Act unmittelbar gegeben betrachtet und so kam ein durch den Taufact gewirkter Glaube und eine Wiedergeburt heraus ohne persönliches Selbstbewußtsein, ohne alles Wissen von Sünde oder von Christus, also ohne alle geistige Vermittelung auf menschlicher Seite, und der Vorwurf des Opus operatum lag wieder nur zu nahe. Allerdings wurde dabei unter Glaube und Wiedergeburt nicht dasselbe verstanden, was wir mit der H. Schrift darunter verstehen, vielmehr bloß ein Ruhen der bewußtlosen Seele in Gott, verbunden mit wunderbarer Herstellung des freien Willens, wodurch seiner Zeit der Täufling die Gnade und Rechtfertigung sich persönlich aneignen kann. Aber das ist für den Moment der Taufe bei Kindern zuviel, und für die ganze Bedeutung der Taufe zu wenig. Es ist ein zu dürftiger Inhalt des in der Taufe dem Menschen zugedachten Segens, wenn sie nur die Möglichkeit des persönlichen Glaubens und der bewußten Wiedergeburt (welche dann Bekehrung genannt zu werden pflegte) geben soll. (S. o. S. 742 f.)

Daher stellte der Pietismus mit seinem strengeren Begriff von Glauben und Wiedergeburt sich Dem entgegen. Er machte die Nothwendigkeit des persönlichen Glaubens zum Heil und zur Wiedergeburt geltend und ließ einer Fides, die bloße Passivität oder bewußtlose Empfänglichkeit wäre, keine Stelle. Nur verfuhr der Pietismus wieder so, daß er die Wiedergeburt zu subjectiv von der bewußten Person aus beginnen ließ. Er will zwar die Kindertaufe festhalten, aber wußte die geschehene Taufe in den Proceß der Wiedergeburt nicht als wirksamen Factor einzuflechten und ihren geschehenen Vollzug für das bewußte Leben nicht zu verwenden, wovon das folgerichtige Resultat das Aufgeben der Kindertaufe sein müßte.

In neuster Zeit ist hiergegen wieder eine Reaction eingetreten. Die Puseyiten vertreten die „Baptismal regeneration.“ Sie verstehen darunter zwar besonders die Justificatio, aber verdunkeln und verflachen doch den Begriff des Glaubens und der Wiedergeburt, indem sie durch die Kindertaufe die Wiedergeburt als schon geschehen bezeichnen. In

Deutſchland iſt der Kindertaufe zu lieb neuerdings von Manchen offen das opus operatum wieder adoptirt, und ſind auch die katholiſchen Conſequenzen hievon für den Kirchenbegriff nicht geſcheut, ſondern gezogen.[1] Dieſer wurde dahin von ihnen umgeſtaltet: das Sacrament und nicht der Glaube entſcheide über die Zugehörigkeit zur wahren Kirche, auch Heuchler, Gotteslästerer, wenn getauft, ſeien Glieder des Leibes Chriſti,[2] die Kirche ſei nicht als Societas fidei et Spiritus sancti, ſondern als Gemeinſchaft der Getauften zu bezeichnen. Beſonnenere ſagen, die Wiedergeburt in der Taufe und der Glaube, den die Taufe ſofort wirkt, ſeien freilich noch unvollkommen. Wie nach der Zeugung noch die Geburt folgen müſſe, ſo müſſe der Taufe und der Wiedergeburt, d. h. der Zeugung des neuen Menſchen in ihr noch die Bekehrung (Conversio) folgen. Aber da iſt räthſelhaft, wie eine den Namen verdienende Wiedergeburt vor der Bekehrung möglich, oder wie nach der Wiedergeburt der Menſch noch ein Unbekehrter ſein ſoll.[3] Auch kann die Herſtellung des liberum arbitrium noch nicht Wiedergeburt heißen.

Dieſe Ueberſicht zeigt wohl deutlich, daß eine klare und feſte Lehrbildung, wenigſtens für die Kindertaufe erſt noch herzuſtellen iſt. Es muß darauf ankommen, daß: Erſtens, die Taufe nicht das Beſte ſchon gethan finde, wie der Baptismus das will, ſondern daß Glaube und Wiedergeburt Werk der Taufgnade ſei. Zweitens, daß nicht hier dem opus operatum oder der Magie der Gnade eine Stelle eingeräumt werde, von der aus ſich eine Corruption der Lehre weithin verbreiten müßte. Drittens kommt es darauf an, daß der Begriff der Fides und der Wiedergeburt hier nicht plötzlich unevangeliſch abgeſchwächt werde, während er ſonſt gegen den Katholicismus in voller Energie will feſtgehalten werden. Bei der Taufe der Erwachſenen, wenn ſie in normaler Weiſe zum Vollzug kommt, wird die Vereinigung dieſer drei Forderungen ohne zu große

[1] z. B. vom Volksblatt für Stadt und Land; letzteres von Münchmeyer.

[2] Dagegen die Apol. ſie als membra Satanae bezeichnet. Apol. De Ecclesia S. 147, 16. Das Nähere unten § 148.

[3] ſ. o. § 131. Uebrigens macht ſich in der Annahme einer Beziehung zu Chriſtus, auch abgeſehen von der Conversio, vielleicht unbewußt die Wahrheit geltend, daß wir mit Chriſtus durch ein weiter als die Sünde zurückreichendes Band verbunden ſind. Nur iſt dieſe natürliche Beziehung weder Glaube noch Wiedergeburt zu nennen.

Schwierigkeiten ſich ergeben, von ihr aus aber und ihrer richtigen dogmatiſchen Feſtſtellung wird ſich auch ein Licht über die Schwierigkeiten der Lehre von der Kindertaufe verbreiten.

§ 140. Fortſetzung.

III. Dogmatiſche Darſtellung der Lehre von der Taufe im Allgemeinen.

1. Die objectiv vollzogene ewige Erlöſung bedarf noch der Vollziehung in den Subjecten. Das in Chriſtus gegebene Heil muß erſt noch jedem Einzelnen zugeeignet werden. Keiner kann es produciren oder als einen Raub an ſich raffen, wie es andrerſeits nicht kann mit Gewalt aufgezwungen werden. Frei iſt die Gabe Gottes, frei muß auch die Annahme ſein. In der Mitte nun zwiſchen einer Gnade, die lediglich durch den Menſchen beſtimmt wird, und zwiſchen der leidentlich gedachten menſchlichen Perſönlichkeit liegt das lebendig gedachte Verhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen, wornach die freie Gnade zuvorkommende Darbietung iſt, während auf des Menſchen Seite das freie Empfangen ſteht. Jene Darbietung ruht auf einer Auswahl oder Erwählung. Denn eine Bevorzugung liegt darin, daß ein Volk vor dem andern, ein Individuum vor dem andern zum Heil eingeladen wird.[1] Die Darbietung läßt aber Raum für die Abweiſung der chriſtlichen Gnade, denn ihre Art iſt, freie Aneignung zu verlangen. Von dieſen ſchon oben (§ 130) gezogenen Grundlinien werden wir auch jetzt nicht weichen dürfen. Nun hat ſich aber ferner ſchon (§ 137) die Nothwendigkeit einer die Perſon angehenden heiligen Handlung gezeigt, durch welche ſie als durch ein gottgegebenes objectives Pfand in hiſtoriſchen Zuſammenhang mit Chriſtus bewußt geſetzt und deſſen gewiß werden kann, in die Gemeinſchaft Chriſti nach ſeinem Willen aufgenommen zu ſein. Dieſe heilige Handlung iſt die von Chriſtus für alle Zeiten eingeſetzte Taufe. Dadurch iſt erſtens der Einzelne einer großen Unſicherheit darüber enthoben, ob er ſich trotzdem, daß die Erlöſung der Welt nur allmählich fortſchreitet, als von Chriſtus in ſeine Gemein-

[1] ſ. o. S. 703. 722.

ſchaft berufen und aufgenommen anſehen dürfe. Wem es ernſtlich um ſein Heil zu thun iſt, dem kann die allgemeine Verkündigung des Wortes Gottes nicht genügen, auch nicht die Aufnahme in die Gemeinſchaft der Kirche irgend eines Ortes oder Landes. Er kann aber auch die Heilsgewißheit nicht auf das rein Innerliche für ſich ſtellen. Denn um die Aufnahme in die Gemeinſchaft Chriſti, des hiſtoriſchen objectiven aber lebendig fortwirkenden Mittlers iſt es ihm zu thun. Auf dem rein innerlichen Gebiet aber, ohne Zuſammenhang mit dem hiſtoriſch offenbarten und fortwirkenden Gnadenwillen Chriſti kommt die annehmende That Chriſti für die Perſon noch nicht zu geſichertem Ausdruck. Auch das Vertrauen auf Zeichen der Wiedergeburt könnte für ſich nie dem Verdacht von Selbſttäuſchung entrückt ſein. Dieſer Mangel nun wird ergänzt und dieſes Bedürfniß wird befriedigt durch die heilige Taufe in ſeinem Namen, welche, weil ſie in Chriſti Auftrag geſchieht, und unzweifelhaft nur ſeine Stiftung fortſetzt, *anzuſehen iſt als ſeine That*, für welche die Kirche ſich nur als Organ Chriſti darbietet. Ebenſo aber *zweitens* iſt durch dieſe Stiftung auch die *Kirche* einer Unſicherheit darüber enthoben, wen ſie als ihr zugehörig anzuſehen und zu behandeln hat. Sie darf Keinen verſchmähen, den die dem Evangelium dienende Weltregierung ihr ſo zuführt, daß ſie die Darbietung des der Menſchheit beſtimmten Heils an ihn pflichtmäßig muß gelangen laſſen, und, wie ſie Keinem ſich verſagen darf, den Chriſtus in ſeine Jüngerſchaft aufgenommen wiſſen will, ſo darf ſie auch Keinen zu ſich zählen, der nicht von Chriſtus anerkannt iſt. Da ihr nun die Kenntniß vom Inneren des Menſchen abgeht, ſo wäre ſie in ſteter Unſicherheit, zu viel zu thun oder zu wenig, auszuſchließen, die er will aufgenommen ſehen, aufzunehmen Solche, bei denen er nicht zuſtimmt, wenn Chriſtus nicht die heilige Taufe eingeſetzt hätte, durch die er ſelbſt der Kirche, wenn ſie nur als ſein treues Organ, d. h. nach ſeinem Auftrag die heilige Handlung verwalten will, erklärt, daß er ſeinerſeits den Täufling wolle anſehen als zu ſeiner Gemeinſchaft gehörig, und ſeine Stellvertretung ihm zu Gute kommen laſſen. Iſt ſie ſeines Gnadenwillens ſo gewärtig, daß ſie die Taufe vollzieht, wo immer ſie die Darbietung derſelben nicht verſagen darf, ohne mit dem Liebeswillen Chriſti in Widerſpruch zu kommen, ſo iſt ſie auch gewiß, jeder Getaufte und

nicht offenbar ſpäter ihren Segen Abweiſende iſt anzuſehen als ein von Chriſtus ſeinerſeits Aufgenommener, daher auch von der Kirche Anzuerkennender. Die lebendige Mitgliedſchaft in ihr wurzelt nicht in dem Willen der Gemeinde, ebenſowenig in dem Willen des Einzelnen für ſich, ſondern die Aufnahme durch Chriſtus iſt das Grundlegende, Erſte. Sein aufnehmender Wille offenbart ſich aber aus der Ewigkeit heraus in der Zeit durch die Taufe ſeiner Einſetzung, für welche ſeine Gemeinde nur das Organ iſt. Dieſe That iſt von Gottes und Chriſti Seite unwiderruflich, bis des Menſchen Unglaube die Taufgnade definitiv abweiſt. Gott bleibt dem Taufbund treu; fällt der Getaufte in Sünde, die nicht Sünde wider den heiligen Geiſt iſt, ſo ſteht ihm die Rückkehr zur Taufgnade in Buße offen. Er bedarf nicht einer neuen Taufe, — die wäre ja Ungültigkeitsklärung der erſteren — noch eines ſie erſetzenden anderen Sacraments. Aufnahme in Chriſti Gemeinſchaft und Aufnahme in die Kirche dürfen alſo nicht getrennt werden.

2. Aber nun kommt Alles darauf an, zu wiſſen, wie hat die Kirche Chriſti Auftrag zu verwalten, damit nicht menſchliche Willkür ſich einmiſche, ſondern die Kirche lediglich Organ ſeines Willens bei dieſem Acte ſei. Da die chriſtliche Gnade ihrer inneren Tendenz nach univerſal iſt, ſo ſind freilich alle Menſchen für die Taufe beſtimmt, und ſo könnte es unmöglich ſcheinen, daß ſie hierin fehle. Hieran iſt wahr, daß auf keinen Fall Chriſtus es den Täufling entgelten läßt, wenn die Kirche fehlt, noch eine neue Taufe erfordert wird, oder die geſchehene für ungültig zu erklären iſt. Allein ſie muß möglichſt ſeines Willens Vollſtreckerin ſein wollen; mit jener univerſalen Tendenz der Gnade iſt aber noch nichts über die Zeit ausgeſagt, wann der Einzelne ſoll getauft werden, denn hier hat die Erwählung ihre Stelle (§ 130). — Da muß nun vor Allem feſtſtehen, die Kirche darf nicht Jeden taufen, deſſen ſie kann habhaft werden, keinen Widerſtrebenden, noch Kinder widerſtrebender Eltern. Denn nach Gottes Ordnung geht der Weg der Kirche zu den Kindern durch die Eltern als Stellvertreter Gottes. Die Ordnungen der erſten Schöpfung werden auch hier nach evangeliſcher Anſchauung nicht aufgehoben durch die zweite. Es iſt unwürdig, die heilige Taufe mit einem widerſtrebenden Act menſchlicherſeits zuſammen-

fallen zu laſſen. Erzwungene Taufe würde Gegenſtand der Verachtung ſtatt des Segens, nur eine magiſche Auffaſſung könnte ſolche gewaltſam verfahrende Eigenwilligkeit empfehlen. Gerade weil die Taufe einen Segen in ſich enthält, der das ganze Leben für ſich verlangt, darf ihre Ertheilung nicht mit einem auch ſchon die erſten Keime des Segens möglicherweiſe ſtörenden oder verderbenden Zwange verbunden ſein.[1] Bei Erwachſenen muß vielmehr nicht bloß die Willigkeit verlangt werden, die äußere Handlung an ſich vornehmen zu laſſen, ſondern auch eine Vorbereitung, durch die ſie der Bedeutung der Handlung inne und zum bewußten Verlangen nach derſelben geführt werden. — Ebenſo verkehrt iſt andrerſeits, für den Täufling ſchon vorangegangene Wiedergeburt und deren Zeichen zu verlangen. Iſt dieſe ſchon bewirkt, ſo bleibt für die Taufe ſelbſt nur die Bedeutung einer Beſtätigung des Geſchehenen übrig. Sollte ſie erſt dürfen vollzogen werden, wenn die Wiedergeburt gewiß da iſt, ſo wäre ſie nicht gültig, wenn ſie vor der Wiedergeburt doch ſchon geſchehen wäre. Da aber nicht mit ſchlechthinniger Sicherheit erkennbar iſt, ob die Wiedergeburt da ſei, ſo würde weder die Kirche je mit voller Sicherheit taufen, noch der Täufling ſich auf ſie als ein göttliches Siegel für ſeine Aufnahme in Chriſti Gemeinſchaft ſtützen können. Und fiele nun der Wiedergeborne ſpäter in Anfechtung, ſo läge nur zu nahe, daß er ſich als einen unrechtmäßig Getauften anſähe, und die Taufe würde ihm, ſtatt wie für Luther zum feſten Anker des Glaubens, vielmehr zum Gedächtniß ſchwerer Sünde. Dazu kommt, was hierin ſchon liegt, daß jeder Glaube, der nicht auf die objective Bezeugung zuvorkommender göttlicher Gnade ſich ſtützen kann, Anfechtungen ausgeſetzt bleibt, aus denen der Glaube durch die Erinnerung an die Facticität der geſchehenen Taufe ſich am ſicherſten rettet. — Wenn endlich Schleiermacher als Ideal der Taufe das Zuſammenfallen von Wiedergeburt und Taufe aufſtellt,[2] woraus ſich ergäbe, da die Kirche dem Ideal möglichſt nahe zu kommen ſuchen muß, daß ſie die Taufe ſo

[1] Mit Recht verwehrt Höfling auf Grund der Untrennbarkeit der Taufe von dem διδάσκειν und dem Gnadenmittel des Wortes, daß getauft werde, wo keine Ausſicht dazu da iſt, daß der Taufe das nothwendige Conſequens, das διδάσκειν folgen könne.

[2] Schleiermacher chr. Glaube II, § 136, 3. S. 367 f.

lange aufzuschieben hätte, bis die Wahrscheinlichkeit dieses Zusammenfallens vorhanden wäre, so wird auch dieses zu beanstanden sein. Denn das hieße, daß die Wiedergeburt nicht Wirkung der Taufe sein soll, sonst ginge die Taufe derselben voran, sondern sie fände nur parallel mit der Taufe, aber nicht unter ihrer Einwirkung statt. Ferner würde da für die Taufe eine solche Reife verlangt, daß jeder Getaufte sofort auch ein mündiges Glied der Kirche sein müßte; nun gehörte aber zu solcher Mündigkeit eine lange Vorbereitung, bei der gerade der Segen vorangehender Taufe das Beste thun kann. Wäre also jenes das Ideal der Taufe, so wäre geleugnet, daß die christliche Gnade nach ihrer zuvorkommenden Art (§ 129, 130) auch die Vorbereitungen für die Wiedergeburt setze, wogegen früher gezeigt ist, daß das Christenthum auch das vollkommene Gesetz und Bußprincip ist (§ 130 C. 2. § 131) und nicht auf eine vorchristliche Wahrheit zu rechnen braucht, die neben ihm einherginge und wirkte, indem es vielmehr selber die allumfassende Wahrheit ist. Auch das specifisch Christliche muß zur heilsamen Buße mitwirken. Die christliche Gnade umschließt auch ein Gebiet christlicher Pädagogie, und nicht bloß Mündige will Christus zu seiner Jüngerschaft, also zum Reiche, darin er waltet, rechnen,[1] obwohl alle mündig werden sollen, was am Besten vor sich gehen wird, wenn er für ihre Mündigung von Anfang an Sorge trägt. Hieraus folgt zugleich, daß die heilige Taufe als Ursache der Wiedergeburt gerade erst da vollständiger zu ihrem Ausdruck gelangt, wo Wiedergeburt und Taufe nicht zusammenfallen, sondern jene dieser folgt, aber so, daß die Taufe in den Proceß der Wiedergeburt als ein lebendiger Factor stetig eingreift, wie ihn einleitet. Handelte es sich freilich in der Taufe um eine menschliche Leistung, d. h. wäre Sündenbekenntniß und Glaube diese Leistung, die der Taufe nach ihrem Begriff vorangehen müßte, dann wäre erst nach dem Bekennen und Glauben die Aufnahme berechtigt, und die Taufe wäre etwa noch ein Gelübde. Aber fiele so die Taufe zunächst in das Gebiet der Forderung oder Leistung, so wäre sie nicht primär eine Gabe, sondern ein Gesetz, wie die Johannistaufe. Aber dabei bliebe gerade im Momente des Eintritts in das Christenthum der zuvorkommende Charakter des Evangeliums verdunkelt. Es gewänne den Schein, daß

[1] Matth. 18, 6 ff. Vgl. 11, 25. 28, 19 ff. Apostelgesch. 2, 38.

Gottes Gnade sich dem Menschen nicht wie er ist, d. h. als noch unbekehrtem, unwiedergeborenem Sünder darbieten und ihm erklären dürfe, daß Gott in Christus auch mit ihm versöhnt sei. Vielmehr wäre damit gesagt, daß vor der Darbietung des Heils eine Umwandlung oder Leistung des Menschen vonnöthen sei, während doch diese Umwandlung durch die Darbietung bewirkt werden will, welche den Glauben nicht bloß fordert, sondern zu wirken die Macht hat. Kann doch der Glaube nicht entstehen ohne das Object, das er ergreifen soll; das Object aber ist das dargebotene Heil, dessen ernste vor Gott vollgültige Darbietung gerade in der Taufe geschieht. Wenn also bei Erwachsenen z. B. im Missionsgebiet allerdings, wie gezeigt, die Kirche erst taufen darf, wenn sie jenes bewußte Verlangen, sich taufen zu lassen, wahrgenommen hat, so darf der Grund hiervon nicht darin gesucht werden, daß an sich die christliche Gnade, bevor sie sich darbieten kann, subjective Dispositionen oder Leistungen voraussetzt, etwa wie die römische Lehre solche für das Sacrament der Buße verlangt, die den Ersatz für das vermeintlich unwirksam gewordene Sacrament der Taufe bilden soll: vielmehr nur deshalb sind im Gebiet der Mission jene Forderungen aufzustellen, damit die taufende Kirche sicher sei, nicht widerwillige innerlich unempfängliche oder heuchlerische Menschen zu taufen. Wir bleiben also nur einfach mit dem in der Rechtfertigungslehre (§ 132) Erörterten im Einklang, wenn wir sagen: bei der heiligen Taufe, nach ihrem strengen Begriff, handelt es sich nicht zunächst um eine vorangehende menschliche Leistung des Täuflings, überhaupt nicht um ein schon vorhandenes gegenseitiges, also doppelseitiges Verhältniß zwischen Christus und dem Menschen, sondern um die Anknüpfung des Verhältnisses Christi zu dem Menschen. Christus gibt seinem zuvorkommenden Liebeswillen seinerseits in der Taufe Ausdruck, er knüpft die Gemeinschaft an und zwar in dem stellvertretenden Sinn, der den Sünder vor Gott vertreten will, um demselben persönlich Gottes Huld zuzuwenden. Hieraus folgt: da für die Taufe nicht eine menschliche Leistung das Wesentliche ist, so darf, ja muß die Kirche da taufen und ist dabei sicher dem bestimmten Willen Christi gehorsam zu sein, wo irgend sie rechtmäßig um die Taufe angegangen wird, und wo statt Widerstrebens Empfänglichkeit für das christliche Heil vorauszusetzen

ist. Empfänglichkeit für dasselbe ist aber in der menschlichen Natur schon im Allgemeinen (da sie für Christus bestimmt, wie Seiner bedürftig ist), wenn nur nicht später sündiges Widerstreben sich entwickelt hat, mit welchem freilich die Taufe nicht zusammentreffen darf. Daher war die apostolische Praxis, nicht mit der Taufe zu warten, bis die Wiedergeburt oder deren Nähe erkennbar war, sondern die Wiedergeburt wurde erwartet als Wirkung der Taufe. Keiner zwar kann ein lebendiges persönliches Glied des Himmelreichs ohne Wiedergeburt werden; aber darum kann doch Christus mit seiner wiedergebärenden Gnade, mit seinem segnenden Liebesgruß zuvorkommend seinerseits, also zunächst einseitig die Gemeinschaft beginnen, wie er es einst that,[1] und ihren Beginn zum Ausdruck bringen, damit sie zur gegenseitigen werde.

3. Wirkungen der Taufe. Die heilige Taufe ist nur dadurch Dogma, daß sie Erscheinung eines Ewigen ist, wenn auch in der Einzelnheit des Raumes und der Zeit, Erscheinung der ewigen Gnade in individueller Anwendung, der Liebe des dreieinigen Gottes zur Person des Täuflings, welche nicht nur der Versöhnung, sondern auch der Kindschaft theilhaftig gemacht wird. Die Taufe kann nicht verstanden werden von einer todten deistischen Denkweise, die Gott von der Welt, Christus von der Menschheit scheidet. Erst Demjenigen schließt sich ihre Bedeutung auf, der Christus noch lebendig gegenwärtig und in Wohlordnung ihn walten sieht in seinem Hause. Der göttliche Liebeswille, der in der Taufe zu einem Ausdruck kommt, umfaßt, wie die Gemeinschaft mit Gott in Christus, so die Unendlichkeit der Güter, die für den Menschen bestimmt sind, und alles, was von der Gnade dem Menschen zuströmt, darf als Ausfluß der Gnade, die in der Taufe dem Menschen zugeeignet oder zugesprochen wird, oder der Taufgnade angesehen werden. Es ist mithin die Wirkung der Taufgnade nicht auf Dasjenige zu beschränken, wofür schon im Momente des Taufactes Empfänglichkeit da ist, sondern sie schließt auch die Treue Gottes gegen seine Verheißungen für die Zukunft in sich; und die Entfaltung der Gnade im weiteren Leben gehört mit zum Taufsegen, ist von Gottes Seite Vollzug des Taufbundes. Die Taufe legt den Grund, der für das ganze Leben wirksam und lebendig bleiben muß; dadurch, daß die objective Zueignung oder

[1] Marc. 10, 13 ff.

Zuſprechung der ganzen Gnade in der Taufe des Kindes gegeben und vorangeſtellt wird, damit ihr Segen Moment für Moment angeeignet werde, iſt es möglich, daß die ganze Entwicklung der Menſchen aus dem Vollen und Ganzen heraus beginne, daß das ganze bewußte Leben in das Licht des Chriſtenthums geſtellt werde. Daß die Taufe nicht in dem zeitlichen Moment des äußeren Actes all ihre Kräfte offenbaren kann, darin iſt nicht ihre Schwäche, ſondern ihr Reichthum zu ſehen, von welchem das ganze Leben zu zehren hat, was Luther mit dem Worte meint: „das ganze Leben des Chriſten ſoll eine fortgehende Taufe ſein.“[1] Daraus folgt, daß auch das Werden des bewußten Glaubens und der Wiedergeburt unter dem Einfluß des Taufſegens, alſo unter dem Bewußtſein, zuvorkommend von Chriſti Liebe aufgenommen zu ſein, ſich am normalſten und glücklichſten vollzieht. Ferner aber bedürfen wir der Stellvertretung Chriſti noch immer bei den Nachwirkungen des alten Menſchen, denn durch die Taufe wird zwar ſofort die Befreiung von Schuld und Strafe, aber noch nicht von Sünde gegeben. Dem Taufbund gemäß dauert nun aber Chriſti Stellvertretung und Fürbitte, und der Wille Gottes, uns als Gerechtfertigte anzuſehen, auch fort bei dieſen Nachwirkungen der Sünde und es bedarf nicht der — von der katholiſchen Kirche ohne Schriftgrund zum Erſatz der angeblich ſofort wieder verloren gehenden Taufgnade eingeſchobenen — Sacramente der Firmelung, der Buße mit der prieſterlichen Abſolution und der letzten Oelung. Dieſe Alle geben keine Sicherheit, und was ſie verſprechen, iſt im Sacrament der Taufe voller und reicher enthalten als in dem, was die katholiſche Kirche mit jenen Erſatzmitteln erreicht. Zu der Gnade der Taufe oder dem Taufbund darf und ſoll nach jedem neuen Fall der Chriſt zurückkehren, der bleibenden Bedeutung der Taufe ſeitens des treuen Gottes gewiß.

4. Abſolut *nothwendig* zum Heil iſt freilich die äußere Taufe nicht, die Jünger des Herrn haben ſie ſchwerlich von Chriſtus empfangen, die Johannistaufe aber war noch nicht chriſtliche Taufe, daher lehrt auch die Kirche, Weſen und Form unterſcheidend: für den Baptismus fluminis könne der Baptismus flaminis oder sanguinis (Ausgießung des heiligen Geiſtes oder Märtyrer-Tod) Erſatz ſein. Ferner lehrt die evangeliſche

[1] Cat. maj. 548.

Kirche mit Recht, nicht der Mangel, sondern die Verachtung der Taufe sei verdammlich; woraus folgt, daß nichtgetaufte Kinder von Nichtchristen nicht (wie in einem übrigens kritisch verdächtigen Kanon die Synode von Karthago im Jahre 418 gemeint hat) als verdammt anzusehen sind. Aber doch muß es dabei bleiben, daß das, was das Wesen der Taufe ausmacht, Jeder empfangen muß, sei es im Diesseits oder Jenseits. Dieses Wesentliche kann in sehr verschiedenen Formen gegeben sein, besteht aber in der auch äußeren, durch einen geschichtlichen Act sich verwirklichenden Aufnahme in Christi Gemeinschaft. Bei den Jüngern fand dieser Act dadurch statt, daß sie von Jesus selbst zur Nachfolge eingeladen und in seine Gemeinschaft mit Verheißung des heiligen Geistes aufgenommen wurden. So sind doch eigentlich auch sie als getauft anzusehen. Aehnlich vielleicht ist auch über die Kinder Marc. 10, 13 ff. zu urtheilen, die Jesus in seine Arme nahm und segnete. Wie nun Gott jenes Wesentliche an den Menschen wolle gelangen lassen, bleibt ihm frei, ist aber nicht in unsere Willkür gegeben. Und darum läßt sich auch die sogenannte Jäh- oder Nothtaufe[1] rechtfertigen, wenn gleich nicht so, als ob die ungetauft Sterbenden deshalb die Seligkeit verlieren müßten. Necessitas Baptismi non est absoluta, sed ordinata. Aber an die von Christus gestiftete Ordnung, deren Nothwendigkeit und Segen wir nun gesehen, haben wir uns zu halten.

Anmerkung. Die spätere Dogmatik im 17. Jahrhundert unterschied nach Analogie des heiligen Abendmahls bei der Taufe die materia terrestris, das Wasser, und die materia coelestis, als welche bald die Trinität, bald der Geist gedacht wurde, auch wohl sanguis Christi, was Gerhard IX, c. V. S. 133 f. und Quenstedt IV, 110 verbinden. Das Letztere ist nicht biblisch zu begründen, wird daher auch von Andern beanstandet. Die Ansicht von einer materia coelestis im Taufwasser nähert sich aber überhaupt der von Luther bekämpften Ansicht des Thomas und der Dominikaner: Deum spiritualem virtutem aquae contulisse et indidisse, quae peccatum per aquam abluat. Art. Sm. V. S. 329.

§ 141. Die Kindertaufe

ist bei den innerhalb der christlichen Kirche Geborenen nicht bloß erlaubt, sondern entspricht vollständiger als die Spättaufe dem Begriff

[1] J. Gerhard Loc. th. T. IX, § 198 ff.; vgl. Höfling II, 296 ff.

der Taufe (§ 140) und ist daher für die Kirche, welche diese Einsicht gewonnen hat, abgesehen vom Missionsgebiete, die richtige Verwaltung der Taufe.

1. Die Kirche darf sich nicht damit begnügen, die Kindertaufe als etwas bloß Erlaubtes zu betrachten. Das bloß Erlaubte ist ein Zwischengebiet, das vor der vollen Erkenntniß verschwindet und entweder in das Gebiet des Verbotenen zurückfällt, oder in das göttlich Gewollte einrückt. Sie erwuchs zunächst aus dem berechtigten Bedürfniß, die Kinder christlicher Eltern auch als Christo angehörig zu wissen, nicht bloß auf Grund des Willens der Kirche oder Eltern, sondern Christi selbst; auch das kindliche Alter als geweiht und geheiligt durch Christus zu betrachten, der unsere Lebensalter durchlaufend, alle geheiligt hat.[1] Die natürlichen Bande zwischen Eltern und Kindern sind auch im Christenthum nicht bedeutungslos geworden, sondern bleiben in ihrer Bedeutung anerkannt, wie dasselbe schon im A. T. durch die Beschneidung ausgedrückt war.[2] Diese Bande werden von christlichen Eltern nicht bloß ihrer stillen, unbewußten Wirksamkeit überlassen, sondern enthalten schon einen bestimmten Wink für sie, daß sie ihre Kinder Christo darbringen sollen, ja auch, daß durch sie Gott die Kinder in Christi Jüngerschaft gebracht wissen will, ein Zeichen der auch auf die Kinder gerichteten Gnade.[3] In diesem natürlichen Zusammenhang liegt eine Pflicht, also auch ein Recht der Eltern, die Kinder Christo darzubringen. Wollte man dem entgegen sagen: die Weihung für die Kinder sei schon durch diesen natürlichen Zusammenhang gegeben, einer Taufe für sie bedürfe es daher nicht,[4] so würde auf das Band der Natur, das die Kinder mit den christlichen Eltern und dadurch mittelbar mit Christus verbindet, mehr Gewicht gelegt, als auf ein unmittelbares Band mit Christus. Das Erstere genügte aber doch nur dann, wenn die Eltern *sich* die Kraft der Weihung zuschreiben. Jemehr dagegen die Eltern und die Kirche ihrer Bedürftigkeit und Abhängigkeit von Christus sich bewußt sind, desto mehr müssen

[1] Nach dem Richtung gebenden Gedanken des Irenäus. s. Martensen § 255.

[2] Apostelgesch. 2, 39. 1 Kor. 7, 14.

[3] Das darf aus 1 Kor. 7, 14 und der alttestamentlichen Beschneidung entnommen werden.

[4] Die Berufung auf 1 Kor. 7, 14 würde eine nicht zutreffende sein, weil da die gemischte Ehe die Taufe hindern konnte.

ſie, ſtatt ihrer ſtellvertretenden Weihe, für die Kinder zurückgehen auf Chriſti allein genügende Stellvertretung, ſeine Segnung anſprechen und an deren Ausdruck in der vom Herrn ſelbſt geſtifteten Taufe ſich halten, die durch ſich auf Chriſti ſtellvertretendes Sterben und Leben hinweiſt. Umſomehr haben die chriſtlichen Eltern und die Kirche das Recht, ihn um Segnung und Weihe anzugehen, da die Darbringung der Kinder dem Sinn Chriſti entſpricht, denn er hat die Eltern, die ihm ihre Kinder darbrachten, daß er ſie anrührte, die Hände auf ſie legte und für ſie betete, nicht zurückgewieſen, als könnte er nichts mit ihnen oder ſie mit ihm zu thun haben, ſondern er ſprach: „Laſſet die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht, denn dieſer iſt das Reich Gottes," und er herzte ſie, legte die Hände auf ſie und ſegnete ſie.[1] Dieſe Segnung und Aufnahme in ſeine Liebe konnte für ſie die Stelle der Taufe vertreten. So bietet ſich denn die Kirche, gehorſam ſeiner Einſetzung, ihm als Organ dar für ſeines Willens Fortſetzung, daß er durch ihre Hand die Kindlein taufe und ſie als ſein Eigenthum in ſeine Arme nehme. Die Kirche kann nicht ärmer ſein als die Synagoge, der neue Bund nicht weniger Liebe ausdrücken als der Bund der Beſchneidung, der auch den Kindern zu Gute kam. Darauf weiſt ſchon die erſte Predigt des Petrus hin.[2] Zugleich leiſtet die natürliche Gemeinſchaft der Eltern Dieſes, daß ihre Erinnerung an des Kindes Taufe ſtellvertretend oder ein Erſatz iſt für des Täuflinges eigenes Wiſſen und ſeiner Zeit, nach erwachtem Selbſtbewußtſein wird dieſes Wiſſen, dem Kinde mitgetheilt. Die Kunde aber von der zuvorkommenden Liebe Chriſti wird wirkſam und fruchtbar für das Wollen der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer, alſo für die perſönliche Wiedergeburt durch den Glauben.

Anmerkung. Indem die kindertaufende Kirche ſich Chriſto ſeinem Willen gemäß zum Organ darbietet für die Gewinnung der Kinder in ſein Reich, und ihren Glauben fürbittend in ihnen fortgepflanzt wiſſen will, ſo kann gewiſſermaßen auch geſagt werden, daß Chriſtus den Glauben der Kirche als ſtellvertretend, d. h. als Bürgſchaft für die Kinder bis zur Zeit der Mündigkeit anſehen wolle. Denn das iſt die Natur der Kindheit, daß ſich die Religion der Eltern auf die Kinder zunächſt mit einer Art von Naturſicherheit fortpflanzt, allerdings in einer religiös noch unperſönlichen Weiſe. Aber dieſes Erbe hat ſchon einen Werth und wirkt

[1] Marc. 10, 13—16. Vgl. Matth. 19, 13—15.

[2] Apoſtelgeſch. 2, 38. 39. Vgl. Luc. 19, 9. Apoſtelgeſch. 16, 15. 31. 33.

für die Entſtehung der Fides specialis mit, indem es in das Gebiet der unperſönlichen und unbewußten, gleichwohl heilſamen Gnadenwirkungen fällt.[1]

2. Daß die Kirche bei der Kindertaufe ein gutes Gewiſſen hat und ſich in Einheit mit dem göttlichen Willen wiſſen darf, das erhellt leicht, man mag die Sache anſehen von Seiten Chriſti oder der Kirche, oder des Täuflings. Einmal Chriſti. Wenn die Spättaufe gefordert wird, ſo geſchieht es, weil Vorbereitungen für nöthig erachtet werden, bevor die chriſtliche Gnade ſelber eine Stelle haben dürfe. Aber dem Chriſtenthum abſprechen, daß es das ganze Leben dürfe umfaſſen wollen, hieße ſeine Abſolutheit leugnen und enthielte, daß man zuerſt einer das Chriſtenthum vorbereitenden Religion angehören müſſe. Daß das Chriſtenthum die abſolute Religion iſt, alle religiöſe Wahrheit und Kraft in ſich ſchließt, das kommt in der Kindertaufe zum vollkommenſten Ausdruck. Ebenſo tritt in ihr das Weſen der zuvorkommenden Gnade in das hellſte Licht. Die kindertaufende Kirche behauptet der Meinung entgegen, daß dem Kindheitsalter die chriſtliche Gnade noch nicht gelte: Kinder ſind zwar nur unvollkommene Chriſten, aber doch Chriſten, weil Chriſtus ſie aufgenommen hat.

Die Kirche aber, wenn ſie den Kindern die Taufe verſagte, würde ihrer Pflicht und dem Anrecht Chriſti an die Kinder nicht genügend die Ehre geben. Meinte ſie aber, ihnen dadurch nichts zu entziehen, weil ſie ſie chriſtlich erziehen wolle, ſo traute ſie ihren Einwirkungen eine Kraft zu, ohne ſich auf Chriſti Gnade zu ſtützen, und ſiefe Gefahr, ſich an Chriſti Stelle zu ſetzen. Das von Chriſtus ſelbſt in die Arme genommene und geweihete Kind verpflichtet auch ganz anders zur chriſtlichen Erziehung als bloß menſchliche Bande es vermöchten.

Endlich, der Einzelne innerhalb der Chriſtenheit hat nach Chriſti umfaſſendem Gnadenwillen ein Recht darauf, daß nicht ein Theil ſeines Lebens außerchriſtlich ſein müſſe. Das iſt ihm geſichert durch die Kindertaufe. Die liebende Erziehung, aber unter Verſagung der Taufe, wäre keine Entſchädigung. Zugleich iſt das Bewußtſein, zuvorkommend

[1] Dieſe Bürgſchaft der Kirche, bei deren gänzlichem Fehlen nicht zu taufen wäre, iſt inſtitutionell in der Pathenſchaft geordnet. Vgl. Höfling II, 230. § 132. 133. In der Sponsio der Pathen liegt nur inſofern eine Verpflichtung auch für den Täufling, als der Glaube an Chriſtus als eine allgemeine Menſchenpflicht anzuſehen iſt.

von Christus geliebt zu sein, das wirksame Mittel zur Glaubenserzeugung und zur Erwiderung der von Christus angeknüpften Gemeinschaft.

3. Die Geschichte der Kindertaufe (§ 139) hat uns nun allerdings auch die Schwierigkeiten gezeigt, zwischen entgegengesetzten Irrthümern eine christliche Lehre von der Kindertaufe durchzuführen, und diese sind besonders von baptistischer Seite geltend gemacht. Jedoch die Gründe derselben gegen die Kindertaufe sind nicht stichhaltig, sondern beweisen zum Theil das Gegentheil. Sie sind theils biblisch, theils dogmatisch und ethisch.

Zunächst die exegetischen Gründe für die Spättaufe sind nicht stichhaltig. — War in der apostolischen Zeit, wie zuzugeben, die Taufe Erwachsener herrschend, so war der Grund derselbe, der noch jetzt im Missionsgebiet gilt. Da der Weg zu den Kindern durch die Eltern geht, so mußte sich das Christenthum zuerst an Erwachsene wenden. Aber auch die Erwachsenen mußten wieder Kinder werden, um den Segen der Taufe zu erhalten, und die Willigkeit oder das Verlangen, sich taufen zu lassen, genügte. Oder sollten die Apostel am Pfingstfest eine Prüfung des Glaubens der 3000 Täuflinge ihrer Taufe haben vorhergehen lassen?[1] Bei der Einsetzung der Taufe[2] stellt Christus nicht als allgemeine Ordnung auf: lehret zuerst und dann taufet, sondern: machet zu Jüngern (μαθητεύσατε), und wie das geschehe, sagen die folgenden Worte, welche zu diesem Zweck die beiden Gnadenmittel, Wort und Sacrament, verbinden: Indem ihr sie (alle Völker) taufet und lehret, zwei Erfordernisse, über deren nothwendige Reihenfolge die Stelle nichts festsetzen will, denn daß Erwachsene zuerst gelehrt werden, ist in der Natur der Sache begründet: andrerseits die Nothwendigkeit, daß stets das Lehren das Erste sei, kann um so weniger die Stelle entnommen werden, als sie das Taufen voranstellt. Jünger ist der in die Bearbeitung durch die christliche Gnade Genommene; zu den Völkern gehören auch Kinder, worin die Andeutung liegt, daß auch das Christenthum

[1] Vgl. Apostelgesch. 2, 41: Die Worte 8, 37, „wenn du von ganzem Herzen glaubst, so darfst du getauft werden u. s. w.", die in die Elzevirschen Ausgaben aufgenommen sind, sind höchst wahrscheinlich als unecht anzusehen.

[2] Matth. 28, 19. Vgl. Mc. 16, 15.

nicht nur in erwachſenen, einzelnen Perſonen Exiſtenz ſucht, ſondern auch nationale Geſtalt haben will. Auch die Stelle bei Marcus bezeichnet die ganze Menſchheit (den κόσμος, die κτίσις) als Object der Bearbeitung durch das Chriſtenthum und verbindet die Taufe mit der Verkündigung des Evangeliums ſo, daß ſchon der Fall ins Auge gefaßt iſt, wo die Taufe ſtattfindet, ohne daß der Glaube eintritt, denn der Sinn der Worte (die übrigens nicht Einſetzungsworte ſind) iſt: „Wer glaubt und getauft iſt, wird ſelig werden, wer aber nicht glaubt, obwohl er getauft iſt, der wird verdammt werden.“ Hiermit iſt ſchon der Fall als möglich gedacht, daß einer getauft iſt ohne Glauben, alſo vor dem Glauben. Und nicht dieſes wird getadelt, ſondern das Betroffenwerden in Unglauben bei dem Gericht. Ein ſolcher geht verloren, weil er an der Taufe Aufforderung und Möglichkeit zum Glauben hatte. Es erſtreckt ſich ferner nicht nur überhaupt Jeſu Liebe auf die Kinder, ſondern er ſagt gerade: „Solcher iſt das Himmelreich“, d. h. die dem Kindheitsalter eignende Art ſei beſonders geſchickt zum Reiche Gottes, weil da noch keine abnorme Richtung actual oder verfeſtet, dagegen vertrauende Hingebung natürlich iſt.[1] So wenig Jemand ſchon durch ſeine natürliche Geburt und Abſtammung Bürger des Himmelreichs wird, ſo will doch das Chriſtenthum auch für Familien und Nationen ſein und hat daher eine Anſtalt zur Einladung der ganzen Menſchheit in ſein Reich gegründet: „Eurer und Eurer Kinder iſt dieſe Verheißung.“[2] Der objective natürliche Zuſammenhang weiht die Kinder chriſtlicher Eltern dazu, daß ſie der Gemeinſchaft Chriſti mit ihnen zugeführt werden, die Aufnahme in ſeine Gemeinſchaft aber geſchieht ordentlicher Weiſe durch die Taufe.

Wird für die Spättaufe der dogmatiſche Begriff der Kirche als der Societas fidei et spiritus sancti geltend gemacht und daraus gefolgert, die Kirche dürfe nur aus Wiedergeborenen beſtehen, zu denen Unmündige nicht gehören, ſo iſt dagegen zu erinnern, daß der Kirche die untrügliche Sicherheit verſagt iſt, zu wiſſen, wer wahrhaft gläubig und wiedergeboren iſt. Daher kann auch nicht ihre Aufgabe ſein, die Mitgliedſchaft in der Kirche ſo zu bemeſſen, daß Jeder von ihr ausgeſchloſſen ſei, der

[1] Vgl. Matth. 18, 10. 14. Luc. 18, 15 f.

[2] Apoſtelgeſch. 2, 38. 39.

noch nicht wiedergeboren iſt. Vielmehr iſt ihr ja ſogar geſagt: „Laſſet beides mit einander wachſen bis zur Ernte.“ [1] Dazu kommt, daß die Kirche eine pädagogiſche Seite weſentlich an ſich hat. Sie entſpricht ihrem Begriffe nur, wenn ſie auch Gemeinſchaft mit Denen ſucht und pflegt, die das Evangelium noch entbehren. So bildet ſich aber um ſie ein empfangender Kreis von werdenden Jüngern des Herrn, die um ſo weniger von der Kirche ausgeſchloſſen werden dürfen, als das Maß des Antheils der Einzelnen am heiligen Geiſt für das menſchliche Auge nicht erkennbar iſt. Zu den Empfangenden können aber ſehr wohl Kinder gehören. Eben ſo wenig führt die Kindertaufe nothwendig magiſche Vorſtellungen mit ſich. Man darf nicht behaupten, magiſch ſeien alle Gnadenwirkungen des Geiſtes vor dem Glauben oder vor dem Bewußtſein, das allein ſie aneignen könne.[2] Es gibt auch ein Gebiet unbewußter Wirkungen im Naturgrunde der Seele. Gewiß kann ohne Glauben das Heil nicht perſönlicher Beſitz werden, alſo auch nicht ohne Bewußtſein, aber auch der Baptismus, wenn er nicht in das Pelagianiſche übergeht, muß zur Wiedergeburt auf Wirkungen des Geiſtes rechnen, die dem Bewußtſein von der chriſtlichen Gnade vorangehen, ſonſt könnte dieſes Bewußtſein ſelber nicht Werk der Gnade ſein. Ohne Hervorrufung lebendiger Empfänglichkeit könnte weder ein Empfangen noch ein Bewußtſein der Gnade ſtattfinden. Ferner bleibt die perſönliche Aneignung des in der Darbietung dem Subject zugeſprochenen Heilsguts, bei der Kindertaufe vollkommen vorbehalten. Nur wird die gläubige Annahme am ſicherſten auf Grund der zuvorkommenden Gnade Gottes gedeihen, wie ſie in der Taufe ihren Ausdruck findet.

Dies führt noch auf die Einwürfe aus ethiſchen Gründen. Sagt man: es werde durch die Kindertaufe der freien Entſcheidung vorgegriffen, da offenbar das Kind ſich noch nicht frei entſcheiden kann, ſo iſt zu fragen: „Wie ſoll es zur guten, freien Entſcheidung kommen?“

[1] Matth. 13, 30. Näheres hierüber ſ. u. § 148.

[2] Mit Recht erinnert Kliefoth in ſeiner Theorie des Cultus der evang. Kirche, dem hier Höfling II, 229 beiſtimmt, es ſei ein Wahn unſerer alles durch Reflexion ſich vermittelnden Zeit, als ob der Geiſt Gottes uns nur durch den Gedanken und das Bewußtſein vermittelt werden könne. Nur greift er zu weit, wenn er auch einen des Namens werthen Glauben ohne Bewußtſein und Willen durch den heiligen Geiſt entſtehen läßt. Vgl. Steitz, Theol. Realencycl. Art. Taufe.

Kommt es nur darauf an, daß die Entscheidung eine freie, nicht auch daß sie eine gute sei? Haben wir die feste Gewißheit, daß das Christenthum die wahre beseligende Religion ist, und erkennt man an, daß die wahre Freiheit durch eine Einwirkung nicht geschädigt werden muß, welche auf eine gute Entscheidung gerichtet ist, so kann es nicht Aufgabe, ja nicht sittlich berechtigt sein, auch alle möglichen anderen Religionen zur Wahl zu stellen und dadurch eine falsche Entscheidung zu erleichtern. Eine freie Aneignung des Christenthums ist schon dadurch möglich, daß der Mensch in der Lage ist, sich frei für oder wider dasselbe zu entscheiden. Diese Freiheit aber wird durch die Kindertaufe nicht verschränkt. Dagegen gehört zu einer freien Entscheidung, daß der Mensch wisse, was es um das Christenthum ist. Das nun wird durch die Kindertaufe kund. Das charakteristische Wesen des Christenthums ist die zuvorkommende Liebeserweisung Gottes und Christi: dieses sein Wesen wird aber durch die zuvorkommende Darbietung einer gegenwärtigen, nicht bloß zu hoffenden göttlichen Gnade offenbar. Ja diese Liebeserweisung stellt den Menschen erst wieder auf den Boden der Freiheit und macht ihm eine freie Entscheidung möglich (§ 129, 130). Denn die zuvorkommende Gnade, die in der Taufe enthalten ist, befreit den Menschen von der Macht des sündigen Gattungszusammenhangs und der eignen sündigen Natur. Daher hat die evangelische Kirche ein gutes Gewissen, wenn sie so verfährt, daß sie möglichst sicher zur guten Entscheidung lenkt, ohne die Möglichkeit der schlechten Entscheidung ausschließen zu wollen oder zu können. Allerdings verwaltet sie die Taufe nur im Zusammenhang mit christlicher Fürbitte und Erziehung, die doch auch gewissenhafte Spättäufer nicht unterlassen und zwar ohne davon eine Kränkung der Freiheit zu fürchten. Aber sie will bei ihrer Thätigkeit sich stützen auf Christi Ordnung, auf seine aufnehmende Thätigkeit, nicht aber sich die Kraft der Mittheilung des heiligen Geistes zutrauen.

Endlich sagt man: das unmündige Kind könne noch nichts Geistliches empfangen, also sei die an ihm vollzogene heilige Handlung leer und verwerflich. Aber die Kindertaufe ist keine leere Ceremonie. Sie wäre das nicht einmal, wenn sie bloß Bedeutung für den Moment des Taufens hätte. Nun ist sie aber vielmehr Christi Stiftung so, daß sie

Ausdruck des ewigen treuen Gnadenwillens ist, der sich zuvorkommend dem Kinde zuwendet. Oder will man behaupten, daß das Kind nicht auch schon Gegenstand des Liebeswillens Christi, des Kinderfreundes sei? Ist doch auch das Kind schon ein Mensch, von einem nur animalischen Wesen verschieden durch wesentliche Bezogenheit seiner Seele auf Gott; es fehlt also nicht an dem Object, dem Christus schon durch die Taufe seine Liebe zuwenden und zusichern kann, was unendlich mehr ist, als wenn nur die Kirche das Bewußtsein von der universalen Liebe Christi hätte und dem Kinde gegenüber verträte. Daß Christus das Kind mittelst seiner Stiftung in den Gnadenbund mit Gott aufgenommen hat, das kann und soll dann dem Kinde mit dem ersten Erwachen seines menschlichen Bewußtseins durch die Kirche, zumal durch die christlichen Eltern kund werden. Oder sollte es nothwendig sein, daß erst die Sünde im Menschen zur actuellen Entwickelung gekommen sei, und ebenso nach der Seite des Bewußtseins der Irrthum, bevor die Taufe an ihm vollzogen werden dürfte? Die Thatsache der Aufnahme des Kindes in Jesu Namen und Auftrag in den von Gottes Seite unverrücklichen Gnadenbund ist ein bedeutungsvolles Factum, geschichtlich in das Leben des Täuflings einzugreifen und sein Selbstbewußtsein eigenthümlich zu gestalten bestimmt, ein Schatz groß genug, um das ganze Leben befruchten und bereichern zu können. Mag immerhin dem Kinde das Bewußtsein noch fehlen, wie reich es ist durch die ihm persönlich geltende und über ihm offenbarte Liebe Christi, von seinem Bewußtsein hängt so wenig als von seinem Willen die zuvorkommende Liebe Christi ab. Aber gerade in der Zuvorkommenheit dieser liegt die zündende Kraft, sie hat die Macht, seiner Zeit Glauben und Liebe in persönlicher Form zu wecken, und die normale Entstehung von Glauben und Wiedergeburt hat sich auf Grund der ihnen nothwendig vorangehenden, in der Taufe aber sich factisch vollziehenden Darbietung und Zusicherung des Heils zu bilden. Alles hängt mithin daran, nach Art Luthers in ihr die Offenbarung eines Ewigen im einzelnen Moment des Raumes und der Zeit für den Zweck, daß es zu einer geschichtlichen Macht werde, zu sehen, also Segen und Wirkung der Taufe sub specie aeternitatis zu betrachten. Wer die Taufe so auffaßt, kann ihren Segen nicht darnach bemessen, was schon im Momente der Taufe subjectiv und bewußt dem Menschen kann an-

geeignet ſein. Uebrigens muß die dem Taufact folgende Aneignung zugleich ſelber als Wirkung der Taufgnade angeſehen werden. Sonach iſt die Taufe das Sacrament, das die Kräfte der Wiedergeburt von den vorbereitenden Heilswirkungen an bis zum Ziele in ſich trägt. Das Alles iſt nur Erſcheinung und Offenbarung der Liebe Chriſti, die ſich grundlegend in der Taufe bethätigt. Der Täufling erhält durch die ihm geltende Verheißung in der Taufe einen von Gott ſelbſt verliehenen Anſpruch auf den treuen Gnadenwillen Chriſti, aber er hat dieſen bewußt und wollend auch ſeinerſeits zu bejahen und ſich anzueignen. Mithin muß innerhalb der Chriſtenheit die Taufe an den Ort zu ſtehen kommen, wo am ſicherſten alle Wirkungen der Gnade als Ausfluß des Willens Chriſti erſcheinen können, das Kind in ſeine Gemeinſchaft aufzunehmen, und die Kirche muß, wo von berechtigter Seite die Bitte an ſie gerichtet wird, ſo frühe taufen, daß alle ihre Einwirkungen auf das Kind in Fürbitte, in Erziehung und Unterricht ſich nicht ſtützen auf die eigene Wahl und Kraft der Kirche oder auf Dispoſition und Reife des Kindes, ſondern in letzter Beziehung auf die im Sacrament ſich kundgebende und von Chriſtus feierlich zugeſprochene Gnade Chriſti oder darauf, daß Chriſtus mittelſt der Taufe in ſeinem Namen ſchon erklärt hat, das Kind als Gegenſtand ſeines Wohlgefallens anzuſehen.

B. Die Kirche als Abbild der ſtellvertretenden Liebe Chriſti oder die confirmirende Kirche.

§ 142.

Die hoheprieſterliche Liebe Chriſti, die in der heiligen Taufe ſich fortſetzt, iſt auch Princip alles prieſterlichen Sinnes, der in der Kirche Chriſtum abbildet. Darauf beruht vor Allem die chriſtliche Fürbitte, aber auch alle Chriſtum abbildende, herablaſſende Liebe in der Kirche. Dieſe hat theils ihr freies, theils ihr organiſirtes Thätigkeitsgebiet für Bedürftige in leiblicher und geiſtiger Beziehung. Namentlich aber umfaßt ſie das ganze Gebiet der Heranbildung der Unmündigen zu mündigen Gliedern der Kirche, welche in Pädagogie und Katecheſe (Erziehung und Unterricht) zerfällt. Hier erprobt ſich, daß die vollkommenſte Verwaltung der Taufe die-

jenige iſt, durch welche möglich wird, die ganze Lebensentfaltung unter die Herrſchaft der chriſtlichen Gnade zu ſtellen, nicht minder aber tritt hierdurch ins Licht, daß die taufende Kirche erſt dadurch ein Abbild der Liebe Chriſti iſt, wenn ſie die confirmirende wird.

1. Alle Liebe[1] hat ſtellvertretende Geſinnung in ſich; andrerſeits alle geiſtige Entwickelung des Menſchen ruht darauf, daß das erſtarkte geiſtige Leben zuerſt ſtellvertretend lebt und wirkt in dem noch ſchwachen, erſt werdenden, um in dieſem ſelbſtändiges Leben durch die dargebotene geiſtige Nahrung zu wecken. Die Abbildung des hoheprieſterlichen Amtes Chriſti durch die Kirche hat daher einen unendlichen Spielraum. Sie kann aber ihren ſtellvertretenden Charakter nicht ſowohl im Verhältniß des Gleichen zu Gleichem zeigen, als im Verhältniß zu Ungleichem. Durch Gleichſtellung mit dem Bedürftigen oder Niedrigeren, in Theilnahme und Mittheilung, alſo als active Liebe im Verhältniß der Ungleichheit ſucht ſie eine Ausgleichung zum Zweck intenſiver Liebesgemeinſchaft.

Die großen hierher gehörigen Gebiete ſind einmal freier Art. Dahin gehören alle formloſen, zufälligen, nicht zuſammenhängenden Thätigkeiten ſtellvertretender Liebe in leiblicher und geiſtiger Beziehung, (Mildthätigkeit, chriſtliche Vereine jeder Art, innere Miſſion). Aber die Kirche hat auch für eine feſte Ordnung der Liebe zu ſorgen, und für dieſen Zweck ſich ſelbſt zu organiſiren. In leiblicher Beziehung kommt hier in Betracht die geordnete Armenpflege für Wittwen, Waiſen, Kranke und alle Nothleidenden. Die älteſte Kirche hat früher als ihre Regierung und Verwaltung die Diakonie organiſirt.[2] Sie nannte die Armen den Altar der Kirche, um den prieſterlichen Charakter der Armenpflege auszudrücken. Dieſe iſt in eigenthümlichem Sinn Aufgabe der Kirche,[3] nicht des Staates, denn ihr Princip iſt, Ausgleichung (wenn auch nicht Vereinerleiung) der Unterſchiede in der Gemeinſchaft durch den Geiſt der Liebe zu ſuchen, während dem Staate vielmehr zunächſt obliegt, die Unterſchiede zu hüten. Die Parabel vom barmherzigen Samariter

[1] § 120 f.

[2] Apoſtelgeſch. 6, 1 ff.

[3] Vgl. Schleiermachers Predigten über den chriſtlichen Hausſtand. — Dem Staate kommt nicht zu, mildthätig, aber gerecht zu ſein, alſo das Recht der Perſönlichkeit auf Selbſtbehauptung zu ſchützen.

zeigt, daß die chriſtliche Liebe keine Schranke hat an der Verſchiedenheit des Glaubens; im Gegentheil, dieſe iſt ihr eine Aufforderung nicht bloß leibliche Güter, ſondern auch das höchſte Gut mitzutheilen, das Evangelium, durch Miſſion unter den Nichtchriſten. Auch iſt die chriſtliche Liebe nicht bloß nach dem Maße der Würdigkeit mittheilſam; ſie ahmt Gott nach, der ſeine Sonne ſcheinen läßt über Gerechte und Ungerechte. Aber allerdings hat ſie zum innern Geſetz, daß ſie nicht durch leibliche Gaben geiſtlichen Schaden anrichte, ſondern für geiſtige und geiſtliche Gaben durch die leiblichen Bahn mache. Ferner trägt ſie als inneres Geſetz in ſich, daß wir nach dem apoſtoliſchen Wort Gutes thun ſollen an Jedermann, allermeiſt aber an den Genoſſen des Glaubens wie des Blutes.[1] Sie weiß alſo auch von Stufen der Liebe und der Pflicht der Liebesthätigkeit. In geiſtlicher Beziehung bildet ſich der hoheprieſterliche Sinn Chriſti in Allem ab, was zur Sorge für die Seele anderer, zur Seelenpflege im weiteſten Sinne gehört, namentlich in Erziehung und Unterricht. Der Geiſt ſtellvertretender Liebe iſt die Seele aller Thätigkeit des chriſtlichen Erziehers und Lehrers. Eine organiſirte wird dieſe ſtellvertretende Liebe der Kirche auf Grund der Taufe, zumal als Kindertaufe, in der geordneten chriſtlichen Thätigkeit zur Mündigung ihrer unmündigen Glieder, durch chriſtliche *Erziehung* und *Unterricht* in Schule und Kirche. Die Taufe zeigt das Ziel und die Methode. Das *Ziel* iſt die Gotteskindſchaft als bewußter Beſitz und als Uebung, alſo die freie chriſtliche Perſönlichkeit, die ſich nach allen Radien des Geiſtes zu offenbaren hat. Die Erziehung hat die Totalität des Menſchen und zwar unter dem Geſichtspunkt des Willens ins Auge zu faſſen, wozu neben poſitiver Anregung die *Zucht* gehört. Die Organiſation des kirchlichen Unterrichts iſt die *Katecheſe*. Die *Methode* für Beides iſt durch das Ziel beſtimmt. Iſt dieſes die freie Perſönlichkeit, ſo iſt damit Dreſſur und Mechanismus, Abrichtung wie bloßer Zwang zur Legalität ausgeſchloſſen. Andrerſeits iſt es die Autorität ſtellvertretender Art, die den rechten Inhalt dem unmündigen Geiſt vorhält, daher gute, feſte Sitte und Gewöhnung zum Gehorſam für die Bildung des chriſtlichen Charakters weſentlich iſt. Mündigſprechung auf anderem Grund als dem, der in der heiligen Taufe gelegt iſt,

[1] Gal. 6, 10. 1 Tim. 5, 8.

ſtärkt und ſammelt nicht die Kräfte der Freiheit, ſondern zerſtreut. Wenn aber die Kindertaufe enthält, daß nicht bloß die Welt der Erwachſenen, ſondern auch die Kinderwelt, ja ganze Nationen vom Chriſtenthum ſollen ergriffen werden, ſo ergibt ſich daraus die Forderung eines Syſtems chriſtlicher Volksbildung.

3. Die Stellvertretung der Kirche für die Einzelnen hat ihre Stelle für die Unmündigkeit, aber ihr Ziel iſt die Mündigkeit. Stellvertretend iſt die Kirche für den Einzelnen ſchon inſofern, daß, wo Kindertaufe iſt, ſie ſtellvertretend für ihn das Wiſſen bewahrt von ſeinem Getauftſein, von ſeiner Aufnahme in Chriſti Gemeinſchaft. Aber ſie theilt den zum Bewußtſein Erwachten dieſes Wiſſen nicht bloß mit, ſondern verwerthet es auch und macht es fruchtbar durch ihre Fürbitte und ihre Liebe, die ſich in Erziehung und Unterricht bethätigt. Ihre Spitze aber hat dieſe Thätigkeit in der Confirmation. Dieſe iſt weder Wiederholung noch Erſatz, noch Ergänzung des Sacraments der Taufe.[1] Dieſem an ſich oder objectiv fehlt nichts, da es bleibende Bedeutung hat. Vielmehr durch die Confirmation ſoll nur etwas, was auf der ſubjectiven Seite noch fehlte, und bei der Kindertaufe noch fehlen mußte, ergänzt werden, was aber ſo wenig dem Sacrament erſt ſeine Gültigkeit verleiht, daß vielmehr der Segen der Confirmation als Ausfluß des Taufſacraments zu betrachten iſt. Die Wirkſamkeit der confirmirenden Kirche iſt nicht die, den heiligen Geiſt mitzutheilen. Es geht der Confirmation die ausdrückliche göttliche Einſetzung und Verheißung ab. Die Kirche hat nur dafür zu arbeiten, daß der Getaufte den von Gottes Seite mit ihm geſchloſſenen Bund auch ſeinerſeits zur Wahrheit mache durch Glauben, Bekenntniß und Lebensgelübde, damit nun die in der Taufe von Chriſtus zuvorkommend geſchloſſene Gemeinſchaft eine doppelſeitige werde. Dadurch wird der Gläubige fähig, Abendmahlsgaſt zu werden. Die Confirmation als kirchliche Handlung iſt nach dieſer Seite Zeugniß der Kirche für die Zulaſſung zum heiligen Abendmahl, d. h. ein Zeugniß über die perſönliche Reife für das Empfangen aller Heilsgüter der Kirche. Aber ſie iſt darum noch nicht Zeugniß für die Reife auch zum Handeln in der Kirche und auf ſie, wozu ſchon phyſiſch ein höheres Lebensalter gehört.

[1] Vgl. § 140. § 141.

Drittes Lehrstück.

A. Die Fortsetzung des königlichen Amtes Christi oder das heilige Abendmahl.

§ 143.

Das heilige Abendmahl ist nicht bloß Erinnerungszeichen an Jesu Leidensverdienst und Tod, sondern im Anschluß an das Passah, dessen Vollendung es ist, das Gemeinschafts- oder Bundesmahl N. T. zwischen Christus dem Haupt und den Seinigen einerseits und zwischen den Gläubigen unter einander, bereitet von dem Herrn selbst, welcher Geber und Gabe zugleich seinen Leib und sein Blut zur innigsten Vereinigung mit ihm und unter einander seinen Gästen mittheilt.

Literatur: Vgl. Nitzsch Dogmengesch. I, 1870. S. 396. Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Kultus der Christenheit 1851. Steitz, die Abendmahlslehre der griechischen Kirche. Jahrb. f. d. Theol. 1864—1867. Die Lehre der ersten Jahrhunderte ist auch von Döllinger, Engelhardt, Rinck behandelt. Marheinecke, Patrum de praesentia Christi in coena Domini sententia triplex. Heidelb. 1811. Paschasius Radbertus Liber de corpore et sanguine domini; sein Gegner: Ratramnus de corpore et sanguine Domini ad Carolum Calvum. H. Reuter, De Erroribus, qui aetate media doctrinam Christianam de S. Eucharistia turpaverunt. 1840. H. J. Holtzmann, de corpore et sanguine Christi quae statuta fuerint in ecclesia examinantur 1858. Dazu vgl. sein. Abhdlg. Darmst. Allg. K.-Z. 1858. — Scheibel hat mehrere das Abendmahl betreffende Schriften von 1823 an geschrieben. Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union 1839. Lindner, die Lehre vom heiligen Abendmahl 1831. — Schultheß, die Lehre vom heiligen Abendmahl nach den fünf unterschiedenen Ansichten, die sich aus dem N. T. scheinbar ergeben. 1824. Dav. Schultz, die christliche Lehre vom heiligen Abendmahl nach dem Grundtext des N. T. mit einem Abriß der Geschichte dieser Lehre 1824. 2. Aufl. 1831. — Schenkel, Wesen des Protestantismus I und seine Dogmatik, sowie sein Artikel: Abendmahlsstreit. in Herzogs th. Realencycl. Bd. 1. A. 1. Ebrard, das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte 2. Bde. 1845. 46. Kahnis, die Lehre vom Abendmahl 1851. Stier, R., das heilige Abendmahl, exegetisch-dogmatische Abhandlung im Sinne der Union 1855. (Aus dem sechsten Theil der Reden des Herrn Jesu.) Jul. Müller, Lutheri et Calvini

sententiae de sacra coena inter se comparatae 1853. Derſ. Die evangeliſche Union, ihr Weſen und göttliches Recht 1854; auch ſein Art. „Abendmahl" Herzogs Realencyklop. A. 1. 1854. Stahl, Fr. Jul., die lutheriſche Kirche und die Union 1859. (Auf Rud. Stier's „Kritiſches Referat 1859" über dies Buch hat Stahl eine Entgegnung im Anhang zur 2. Aufl. ſeines Werkes 1860 gegeben.) Dieckhoff, die evangeliſche Abendmahlslehre im Reformationszeitalter geſchichtlich dargeſtellt. Bd. 1. 1854. Melanchthons Abendmahlslehre in Herrlinger's Theol. Melanchth. 1879. S. 123—166. Rückert, das heilige Abendmahl, ſein Weſen und ſeine Geſchichte in der alten Kirche 1856. Keim, Jahrbücher für deutſche Theologie 1859. (über das ſchwäbiſche Syngramma). Haſſe, das Leben des verklärten Erlöſers im Himmel 1854. Sartorius, E., Dorpater Abhandlungen 1860. Aufl. 7; Meditationen über die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes in ſeiner Kirche und beſonders über die Gegenwart des verklärten Leibes und Blutes Chriſti im heiligen Abendmahl 1855. Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk Bd. 3. II. Abth. S. 47 ff. Schöberlein, die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe 1848; derſ. die Geheimniſſe d. Glaubens u. Princip u. Syſtem d. Dogmatik 1881. Rocholl, die Realpräſenz ſ. o. S. 674. Schmidt, R., Stud. u. Krit. 1879. H. 2. 3. zur Charakteriſtik der luth. Sacramentslehre. Art. 1 und 2. Martenſen, Dogmatik § 260 ff.

Engliſche Werke: Nevyn, the doctrine of the reformed church and the Lords supper; Mercersburg 1850. (Er ſucht im Gegenſatz zu Zwingli die Calvin'ſche Lehre wieder ins Bewußtſein zurückzuführen.) Pusey, the presence of Christ in the holy Eucharist; a sermon Oxford 1853. Rob. Is. Wilberforce, the doctrine of the holy. Eucharist 1853. Ed. III. 1854. Denison the Realpresence III sermons ed. II. 1854. — Bennet an examination of Archd. Denison's propositions of faith on the doctr. of the h. Eucharist, auch W. Goode, The nature of Christ's presence in the Eucharist. II. Voll. 1856, und Whateley, Archbish. of Dublin, The scripture doctrine concerning the Sacraments Lond. 1857 beſtritten die katholiſirende Anſicht vom heiligen Abendmahl. Dagegen Bish. Jolly (aus der Epiſcopal-Kirche von Schottland) the Christian sacrifice in the Eucharist Ed. III. 1857. und Andere wollen es ſogar als Opfer wieder geltend machen.

I. Bibliſche Lehre.

1. Das heilige Abendmahl iſt eine zur Wiederholung beſtimmte heilige Handlung, eine Stiftung Chriſti zum Vermächtniß vor ſeinem Todesleiden;[1] jedenfalls im Anſchluß an das Paſſah, wie es ſich auch mit dem Todestag Jeſu verhalten mag. Seine hohe Bedeutung bezeichnet er unter Anderem dadurch, daß er es zum Ausdruck und zur Darſtellung des neuen Bundes[2] im Unterſchiede vom alten macht, mit-

[1] Matth. 26, 26 f. Marc. 14, 22—25. Luc. 22, 18—20. 1 Kor. 10, 15 f. 11, 23—30. Vgl. Joh. 6.

[2] Der Kelch heißt Kelch des neuen Bundes.

hin ausſagt, daß nun die Weiſſagung eines neuen Bundes erfüllt ſei. Das Blut des Paſſahopfers kam den Iſraeliten nur äußerlich zu gut, theils durch Beſtreichung der Pfoſten der Häuſer, theils durch Beſprengung des Altars, bei dem Bundesopfer (an welches das Paſſah erinnert) auch durch Beſprengung des Volkes. Bei dem Abendmahl dagegen ſollen die Gläubigen unmittelbar des Leibes und Blutes Chriſti, als des wahren Paſſahlammes und damit ſeiner Perſönlichkeit, ihres Verdienſtes und ihres Lebens theilhaftig werden. Allerdings iſt es auch geſtiftet zum Gedächtniß an ihn, und dieſes Moment darf nicht unterſchätzt werden, ſchon weil es am beſtimmteſten auf die Abſicht Jeſu hinweiſt, daß es wiederholt werde. Es iſt zur Erinnerung an ihn, alſo für die Zukunft geordnet, Rückert leugnet das (wie in anderer Weiſe die Quäker). Den zuverläſſigſten Bericht geben, meint er, Marcus und Matthäus, von welchen Paulus und Johannes abweichen durch Einmiſchung der Vorſtellung von einem verklärten Leib Chriſti. Der urſprüngliche Sachverhalt ſei folgender: Chriſtus habe, bewegt vom Gedanken an ſeinen Opfertod und von Liebe zu den Seinen, alſo in Abſchiedsgedanken eine ſymboliſche Handlung mit Gebet vollbringen und in dieſe die Jünger hineinziehen wollen. Wie der Prophet durch ſymboliſches Zerbrechen eines ſteinernen Kruges die Zerſtörung der Stadt ſymboliſirte,[1] ſo habe Chriſtus durch Brechen des Brodes ſeinen nahen Tod ſymboliſiren und die Jünger einladen wollen, vor ſeinem Tod ſeinen Tod mit ihm zu durchleben. An eine Einſetzung für die Zukunft habe Chriſtus ſo wenig gedacht, als an eine Gabe durch das Abendmahl. — Aber zweifellos geht die Auffaſſung von dieſem Mahl als einer zu wiederholenden heiligen Handlung auf die Apoſtel zurück, welche die Wahrſcheinlichkeit für ſich haben, daß ſie beſſer als Exegeten des 19. Jahrhunderts berufen ſind, den Sinn des Herrn richtig anzugeben. Die ganze Urkirche feierte ausnahmslos dieſes Mahl als Stiftung Chriſti. Sodann aber widerſpricht dieſer Deutung wie der quäkeriſchen, die nur eine Lehre oder Verheißung von geiſtlicher Gabe im Gewand ſinnlicher Sprache annimmt, ſowohl der Text der Worte, als die Symbole. Sollte die Symboliſirung ſeines Todes die Hauptſache ſein, ſo müßte auch mit dem Kelch etwas vorgenommen ſein, was die Zerſtörung ſeines

[1] Jer. 19, 10 f.

Lebens ausdrückte, wie etwa mit dem Brod, das gebrochen wird. Aber da von einem Ausgießen des Weines nicht die Rede iſt, ſo widerſteht der Parallelismus der Handlung dieſer Deutung. Aus dem Kelch wird getrunken, wie das Brod gegeſſen wird. Beidem weiß Rückert keine Bedeutung zu geben, weil er meint, daß es ſich nicht um eine Gabe handelt. Aber warum ſpricht dann Chriſtus: Nehmet, eſſet, trinket? Auch kann das Brechen des Brodes nicht vornehmlich das Brechen ſeines Leibes bedeuten, denn ſein Leib ward nicht gebrochen.[1] Näher liegt, das Brodbrechen auf die Vertheilung zum gemeinſamen Eſſen zu beziehen.[2] Paulus will, daß durch dieſes Mahl des Herrn Tod verkündigt werde, bis daß er komme, und Lucas berichtet mit ihm den Zuſatz: „Das thut zu meinem Gedächtniß.“[3] Die auch von Rückert geltend gemachte Hauptinſtanz gegen die Richtigkeit der Auffaſſung der Kirche aller Zeiten iſt: Nach ihr könnte das erſte Abendmahl gar nicht Dasſelbe ſein, wie das ſpätere, was doch, wenn die Handlung am Vorabend ſeines Leidens Einſetzung eines bleibenden Ritus ſein ſollte, gefordert werden müßte. Jetzt, ſagt er, iſt Chriſtus nicht mehr ſichtbar, der dem Stande ſeiner Niedrigkeit zugehörige Leib iſt jetzt verklärt. Umgekehrt, weil Chriſtus damals noch nicht verklärt war, konnte er noch nicht ſeinen verklärten Leib mittheilen. Mithin fehle es jedenfalls an der Identität zwiſchen dem Abendmahl an jenen Abend und dem jetzigen der Kirche, und das jetzige habe alſo keine Einſetzung. Der natürliche Leib Chriſti habe aber auch an jenem Abend nicht können gegeben werden, alſo ſei der Zweck der Handlung nur ein ſymboliſcher. Die kirchliche Deutung ſei erſt durch die Combination mit dem verklärten Leibe Chriſti von Seiten des Johannes und Paulus eingedrungen. — Auf dieſe Inſtanz nun kann man nicht antworten: Chriſti Leib ſei ſchon vor ſeinem Tode verklärt geweſen.[4] Hätte Chriſtus ſchon bei der Verklärung auf dem Berge ſeinen Auferſtehungsleib gehabt, ſo wäre die nachfolgende Auferſtehung, ja auch ſein Tod als Trennung der Seele von dem Leibe ein Schein. Jene Verklärung wird nicht als Verwand-

[1] Joh. 19, 33 und 36.
[2] Apoſtelgeſch. 2, 46.
[3] 1 Kor. 11, 25. 26. Luc. 22, 19.
[4] Wofür man auf Matth. 17 ſich vergeblich berufen würde.

lung der Subſtanz, ſondern nur als Ueberſtrahlung ſeiner leiblichen Erſcheinnng von der inneren durchbrechenden Herrlichkeit Chriſti anzuſehen ſein. Allein eine gewiſſe Verſchiedenheit des erſten Abendmahls von dem ſpäteren, eine Unwiederholbarkeit des erſteren in gewiſſer Hinſicht, die allerdings zuzugeben iſt, hebt die weſentliche Identität nicht auf. Das erſte Abendmahl kann wohl Einſetzung des, wenn auch zum Theil in andrer Weiſe ſich wiederholenden Abendmahls ſein. Wie die heilige Taufe eine Geſchichte hat vom A. T. und der Beſchneidung mit den heiligen Waſchungen an, ſodann von der Johannistaufe und der Taufe der Jünger an bis zum Pfingſttag, wo erſt die Vollendung der Taufe durch den heiligen Geiſt ſtattfand, und wie gleichwohl eine innere Verkettung da iſt, wodurch verheißungsvoll die eine Form auf die andere, die altteſtamentliche und johanneiſche Form typiſch auf die neuteſtamentliche als ihre Erfüllung weiſt: ſo verhält es ſich ähnlich mit dem heiligen Abendmahl. Der Gedanke desſelben will ſich verwirklichen vom Paſſah an. Bei dieſem war weder die Sühne, noch die Gottesgemeinſchaft ſchon eine vollkommene und innerliche, aber doch ſollte ſchon der Kultus A. T. als höchſte Feier das Eſſen an Gottes Tiſch haben, um das es ſich gleichfalls im heiligen Abendmahle handelt. Der Gedanke des heiligen Abendmahls hat aber auch nach ſeiner Einſetzung noch mehrere Stufen ſeiner Verwirklichung. Das Gemeinſame iſt, daß Chriſtus ſich zur Gabe machen will für die an Gottes Tiſch Geladenen. Die im A. T. ſinnbildlich ausgedrückte Gemeinſchaft mit Gott wird nun Gemeinſchaft mit Chriſtus, der mit ſeinen Jüngern Abendmahl halten will, um rückhaltslos ſich ihnen zu geben. Er will ſich aber ſo geben, wie er jedesmal iſt, und das iſt allerdings verſchieden nach den verſchiedenen Ständen.[1] Im Stande der Niedrigkeit kann er noch nicht geben, was in der Erhöhung[2] als der verklärte, königliche Wirth, wenngleich ſeine Liebe dieſelbe iſt und wenngleich die Seinen jedesmal empfangen, wofür Empfänglichkeit da iſt. Die eine Form iſt immer typiſch, verheißend für die folgende, worauf auch ſchon die Worte bei der Einſetzung hinweiſen, die von einem neuen Eſſen in ſeinem Reiche reden. Schon bei dem erſten Abendmahl verſchreibt er ſich ihnen; da haben und genießen ſie von ihm

[1] Joh. 14, 21 ff. 16, 25.
[2] Joh. 7, 39. 16, 7. 14, 23. vgl. 17, 21—24.

schon seine reale leibliche Gegenwart, seine hingebende Liebe und Treue mit der Verheißung, daß, wie er für sie, die er Freunde nennt, nun in den Tod geht, so er auch der Mittler des neuen Bundes für sie bleiben wird. So findet also sein sich selbst vergessender Liebeswille, der sich hingeben will, für und an sie, schon im ersten Abendmahl Ausdruck. Er gibt sich da so zu genießen, wie es irgend an sich und nach dem Maß ihrer Empfänglichkeit möglich war. Denn ganz in ihnen wird er erst sein, ganz innerlich werden sie ihn erst aufnehmen können, wenn er wird vollendet und verklärt sein und wenn der heilige Geist, den er als Haupt und König der Seinen sendet, ihr Innerstes für ihn wird erschlossen haben. Daher ist die weitere zweite Stufe das Brodbrechen der apostolischen Gemeinde, oder unser jetziges heiliges Abendmahl, das uns mehr darbietet, weil der verklärte Herr als das Haupt der Seinen nun seine persönliche Gegenwart und seine liebende Hingabe an uns innerlich und in geistlich realer Weise vollziehen kann. Aber endlich, drittens bei Einsetzung dieses Abendmahls verheißt er bereits sein Wiederkommen, weiset wiederum hinaus auf ein vollendetes Abendmahl, das er neu mit ihnen trinken werde in des Vaters Reich.[1] Auch im Evangelium Johannis,[2] wo die Idee des heiligen Abendmahls ausgedrückt ist, weist er auf die letzte Zeit hinaus, wo erst die volle Verwirklichung derselben eintreten wird. Hiernach steht die Stiftung des heiligen Abendmahls auch für die Zukunft, wenn auch nicht in stets gleicher Form, fest. Was ist nun aber der nähere Sinn der Worte der Einsetzung?

2. Sie sind uns nicht in gleicher Form überliefert, woraus, da doch die Urkirche diese verschiedenen Formen ohne Widerspruch angenommen hat, wird geschlossen werden dürfen, daß sie alle das Wesentliche enthalten, wenigstens in dem, worin sie abweichen, dieses Wesentliche nicht wird zu sehen sein. Daß nun ἐστὶ heißen kann: bedeutet, das ist zweifellos und hätte nie sollen bestritten werden: es braucht dafür nur an die Deutung der Parabeln erinnert zu werden. Da ist dann allerdings der Sinn: das Brod ist Bild meines Leibes. Aber mit Recht sagten in der Reformationszeit die Schwaben: daß hieran die Sache nicht

[1] Luc 22, 30. vgl. V. 18. Matth. 22, 2. 25, 10, was Offenb. 19, 7 die Hochzeit des Lammes heißt.

[2] Joh. 6, 44. 54—58. vgl. 15, 4 ff. 14, 23. 17, 21 ff.

hänge. Das Bildliche kann in der Handlung auf keinen Fall geleugnet werden, die Elemente bleiben ja, und selbst die römische Kirche kann das „Zeichen" nicht ganz abweisen, nur daß sie, was nach der Transsubstantiation übrig bleibt, zu einem bloßen Zeichen auch der Substanz des Brodes und Weines macht. Die Hauptsache muß darin liegen, von was Brod und Wein ein Bild für uns sein soll? Wenn von solchem, was als Gegenstand der Erinnerung nur ein Vergangenes, Abwesendes ist, etwa vom Brechen seines Leibes und Vergießen seines Blutes, so würde das auf Zwingli's Auffassung führen, wonach das heilige Abendmahl ein Erinnerungszeichen ist, verbunden mit Dank und Bekenntniß, aber da würde, wie bei Rückert's Erklärung, das Wort „Nehmet, Esset" keinen oder doch keinen natürlichen Sinn enthalten, weil die gläubige dankbare Erinnerung nicht ein Nehmen ist, sondern ein Genommenhaben voraussetzt, an sich selbst aber eher als eine erwidernde Leistung anzusehen wäre. Sagte man aber, die Worte haben eine Beziehung auf die Frucht seines Todes, die Versöhnung, und soll dann etwa die Erinnerung an seinen Tod zugleich ein Empfangen oder „Nehmen" dieser Frucht, der Sündenvergebung sein, so steht dem entgegen, daß Christus nicht wohl schon vor seinem Versöhnungstod sagen könnte, „nehmet, esset" die Frucht meines Todes. Dazu kommt, die Symbolik, welche da stattfände, wäre gehäuft, unklar und verwickelt. Denn das Brod als gebrochenes wäre Sinnbild seines Todes, sein Tod wiederum wäre Bezeichnung der Sündenvergebung, die er wirkt und die wir genießen sollen. Die Elemente weisen auch nicht klar genug auf seine Tödtung, denn, wie gesagt, der Wein wird nicht vergossen, und die Redeweise ist eine ganz ungewöhnliche, daß Christi Versöhnung solle gegessen und getrunken werden. Da nun die Elemente in der heiligen Handlung da sind zum Genießen und genossen werden, mithin eine zu empfangende Gabe bezeichnen, und da die Worte: „esset, trinket," weder eine vergangene noch eine künftige Gabe meinen können, so bleibt nur zu sagen übrig: die Symbolik bezeichnet eine gegenwärtige Gabe, die sich zum Genusse darbietet; die Elemente sind Alimenta. Was nun aber unter der symbolischen Hülle der Elemente sich darbietet, das bezeichnet Christus mit den Worten „Mein Leib" und „Mein Blut," worunter im Gegensatz gegen bloß Ideelles oder bloß Dingliches die ganze Wirklichkeit seiner Persönlichkeit, er selbst mit Leib

und Blut gemeint ist, und um den vollen Sinn der für alle Zukunft eingesetzten Handlung zu verstehen, müssen wir auf die Bedeutung der Person Christi überhaupt und ihr Verhältniß zu den Gläubigen als ihr Haupt zurückgehen, auf sein Gleichniß vom Weinstock und den Reben, auf seine Verheißungsworte wie: „Wo Zwei oder Drei versammelt sind in Meinem Namen, da bin Ich mitten unter ihnen." „Sieh, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende" [1]; ferner auf seine Erhöhung zum Haupt der Gemeinde und die Verklärung seiner ganzen Person, endlich überhaupt auf seinen Liebeswillen, der sich rückhaltslos an die Seinen in königlicher Freigebigkeit mittheilen will.[2] Bedenkt man ferner, daß in der Rede zu Kapernaum[3] „Fleisch und Blut," weil mit „Leib und Blut" gleichbedeutend, seine ganze lebendige, reale Persönlichkeit bezeichnet,[4] so ist klar: unter der symbolischen Hülle der Elemente will er ihnen sich selbst dargeben in der vollen und ganzen Wirklichkeit seiner Person und zum Genuß derselben einladen. Da ergibt sich als sein Liebeswille, der in den Worten der Einsetzung zum Ausdruck kommt, daß er in treuer Selbsthingabe an sie sich will von ihnen aufnehmen lassen und in ihnen wohnen als ihr kräftiges Lebensprincip.[5] Die Elemente sind Symbol der Speise zum ewigen Leben. Das heilige Abendmahl ist also das Mahl der persönlichen Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen, die er daher auch in den Abschiedsreden seine „Freunde" nennt,[6] wie ähnlich das Bild des Bräutigams und der Braut oder der Ehegatten ein gegenseitiges Leben beider in einander bezeichnet.[7] Jene Rede in Kapernaum ist ein Beweis, wie lange zuvor schon Christus diese Einsetzung bedacht hat. Zwar nach jener Rede kann der Glaube Christi Fleisch und Blut genießen, ohne daß die äußeren Elemente, Brod und Wein dabei sind,[8] aber das ist nicht zur Entwerthung der

[1] Matth. 18, 20. 28, 20.

[2] Diese Stellen beweisen zugleich, daß nach dem Sinn Christi die Worte der Einsetzung nicht ein Theilgeben an seinem Leib und Blut, ohne seine Seele oder Person, bedeuten können.

[3] Joh. 6.

[4] Wie das σωματικῶς Kol. 2, 9.

[5] Joh. 15, 4 ff. 14, 20—23. 17, 21.

[6] Joh. 15, 15.

[7] Vgl. Matth. 9, 15. 25, 1. Marc. 2, 19. Luc. 5, 34. Eph. 5, 28—32.

[8] Joh. 6, 29. Vgl. V. 63.

Bedeutung des heiligen Abendmahls zu verwenden, ſondern vielmehr nur zur Steigerung der Bedeutung des Glaubens und des Wortes Gottes, das er ergreift. Schon der Glaube iſt „geiſtliche Nießung," Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus, realer Antheil an ihm, wie denn auch das Gnadenmittel des Wortes uns Chriſtum zuführt. Welchen Werth dann die Verbindung ſacramentlicher Zeichen mit dem Wort und der geiſtlichen Gabe hat, iſt früher beſprochen.[1] Die Elemente, die für das Abendmahl verwendet werden, ſind auch in anderen Reden für die Bezeichnung dieſer vollen Lebensgemeinſchaft mit ihm gebraucht. Die Rede zu Kapernaum knüpft an die Brodvermehrung und das Manna an, aber verheißt in ſeiner, dem Glauben ſich zum Genuß darbietenden Perſon ein beſſeres Brod vom Himmel.[2] Und ähnlich, was den Wein anlangt, verfährt Jeſus nach dem Abendmahl,[3] indem er den Saft, die Lebenskraft des Weinſtocks den an ihm bleibenden Reben zuſpricht, worin die Symbole des heiligen Abendmahls ihre klare Deutung finden.

§ 144. Fortſetzung.

II. Kirchliche Lehrentwickelung.[4]

1. Schon in der Chriſtenheit der erſten Jahrhunderte gab es, ohne daß dadurch eine Kirchentrennung veranlaßt oder Gleichheit der Anſichten gefordert ward, ſehr verſchiedene Auffaſſungen des heiligen Abendmahls, namentlich eine ſymboliſche, z. B. bei Origenes, Tertullian und Auguſtin, wornach die Elemente als Zeichen der Kirche oder der nährenden und heiligenden Wirkung des Logos galten, mit welchem die Gläubigen ſich vereinigen; andrerſeits eine myſtiſche, z. B. bei Ignatius, Juſtin d. M., Irenäus, die im Abendmahl eine Vereinigung nicht bloß mit dem Logos, ſondern mit Chriſtus und ſeinem verklärten Leibe ſahen. Dem Ignatius galt dieſes Mahl als *φάρμακον ἀθανασίας*. Ueber das Verhältniß der Elemente zum Logos oder zu Chriſtus wurde nichts Genaueres beſtimmt. Mit der heiligen Handlung wurde jener Segen für die

[1] § 137.

[2] Joh. 6, 47—51. vgl. 6, 32.

[3] Joh. 15, 1 ff. vgl. 6, 53.

[4] C. A. X. Ap. 157. A. S. 330. Cat. 380. 402. 551. Epit. 597 ff. Sol. decl. 724. Heidelb. Cat. Qu. 75 ff. Andere Stellen reform. Symbole bei Auguſti S. 73 ff. 99 ff. 105. 123. 137. 164. 193 ff. 244 ff. 256 ff. 304 ff. 377. 401 ff. 430.

gläubig Feiernden verbunden gedacht, mochten nun die Elemente nur als Symbole des Logos oder als Medien für die Vereinigung mit dem gegenwärtigen Gottmenschen gelten.

Mit dieser Unbestimmtheit und Lockerheit des Verhältnisses der Elemente zur Sache hängt zusammen, daß die Elemente neben dem Sacrament als Communion eine selbständige Rolle spielten und gottesdienstlich besonders verwendet wurden. Da man nämlich mit dem Abendmahl auch Opfergaben verband zum Dank für die Wohlthat Christi, so wurde das heilige Abendmahl auch „Eucharistie," und ein Opfer, freilich nicht Christi, sondern der irdischen Opfergaben. Zum Sacrificium der Messe wurde das Abendmahl erst, seit die irdischen Elemente durch die Transsubstantiationslehre des Paschasius Radbertus und Lanfranc bis auf einen Schein verschwunden waren, an ihre Stelle aber Christi Leib und Blut gesetzt war, mit welchem nun ebenso wie zuvor mit den Elementen, d. h. opfernd verfahren wurde.

Ein wunderbares Mysterium im heiligen Abendmahl zu sehen, war aber schon weit früher gewöhnlich geworden, auch in der griechischen Kirche, welche es sonst liebte, die höchsten Güter vom Logos abzuleiten. Selbst Cyrill von Jerusalem und der Schüler der nüchternen Antiochener, Chrysostomus, wandten sich der Ansicht zu, daß im heiligen Abendmahl eine geheimnißvolle Verbindung des Gottmenschen mit den Elementen nicht bloß mit der Handlung stattfinde, und das Verhältniß der Elemente zu Christi Leib und Blut wurde als *μεταβολὴ* bezeichnet. Das konnte an sich als rhetorischer Ausdruck für die Schätzung der Elemente nach der Weihe in den Augen des Glaubens angesehen werden; aber jedenfalls förderten solche liturgische Formeln die magische Auffassung von einer realen Verwandlung derselben. Gleichwohl bleibt die griechische Lehre von der römischen Transsubstantiation noch verschieden. Diese läßt die Elemente der Substanz nach vernichtet werden und nur den Schein, die species, figura derselben übrig bleiben. Die Griechen suchen das Wunder so zu verdeutlichen,[1] daß sie die Fortdauer der Elemente annehmen, aber eine Versetzung derselben in die Substanz des Leibes und Blutes statuiren (nicht durch menschliche Macht, z. B. des Priesters, sondern durch den

[1] Conf. orthod. ed. Kimmel 169 ff. Confess. Dosithei Decr. 17. S. 457 ff. Confess. Metrophanis Critopul. S. 100.

heiligen Geiſt), wodurch ſie Accidentien dieſer anderen Subſtanz werden. Die Verwandlung ſei alſo als Einpflanzung in eine andere Subſtanz anzuſehen, was am meiſten an Juſtin d. M. erinnert, der die Elemente vom Gottmenſchen aſſumirt werden läßt. Jedoch verwerfen die Griechen trotz der hier vorſchwebenden Analogie der Incarnation die hypoſtatiſche Vereinigung Chriſti mit den Elementen. Die Kehrſeite von dieſer Einpflanzung in Chriſti Leib und Blut iſt dann, daß Chriſti Leib und Blut die Elemente trägt und unter ihrer Hülle gegenwärtig iſt.[1]

2. Im ſechzehnten Jahrhundert ſind die verſchiedenen Auffaſſungen des heiligen Abendmahles, die der römiſchen gegenübertreten, zur Urſache von Kirchentrennungen geworden. Am weiteſten gehen auseinander die römiſche und die ſocinianiſche Anſicht, mit der die von Zwingli Verwandtſchaft hat.[2] Sie bilden Extreme, aber berühren ſich auch wieder darin, daß beide in dem heiligen Abendmahle vornehmlich eine menſchliche Leiſtung, ein Werk oder eine Gabe an Gott ſehen. Nach römiſcher Lehre[3] wird vom conſecrirenden Prieſter durch Transſubſtantiation der Elemente der Gegenſtand gewonnen, der nun einerſeits im Meßopfer Gott dargebracht, andrerſeits genoſſen wird. Das am häufigſten in Form der ſtillen Meſſe ſtattfindende Meßopfer ſpielt hier eine größere Rolle als die Communion, die noch durch Kelchentziehung gegen das Wort „trinket alle daraus“ verkürzt iſt. Die evangeliſche Kirche hat ohne Meßopfer, von welchem die Einſetzung nichts weiß, einen größeren Reichthum als die römiſche, an dem ohne Wiederholung ewig gültigen und kräftigen Opfer Chriſti und läßt ſtatt des Mysterium tremendum ſeine Liebesgemeinſchaft den Gläubigen zu Theil werden. Das Magiſche in der römiſchen Lehre endet ſo in einer Aehnlichkeit mit dem Socinianismus, nämlich in einem Ergismus, zwar nicht des Einzelnen aber

[1] Eine Verwandlung im Sinn der Vereinerleiung der Elemente und des Leibes und Blutes Chriſti verwirft die griechiſche Kirche; ſie läßt Chriſti Leib nicht Dasſelbe widerfahren, was den Elementen beim Genuſſe geſchieht. Das nähert ſie der lutheriſchen Lehre; nur will dieſe die Subſtanz der Elemente auch nicht zum Accidens an einer anderen Subſtanz werden laſſen, ſondern bleibt ſtatt ſolcher insubstantiatio bei einer consubstantiatio ſtehen. Ueber den angegebenen Unterſchied der griechiſchen *μετουσίωσις* von der lateiniſchen transsubstantiatio ſind die erwähnten Abhandlungen von Steiz und eine Arbeit von Prof. Rhoſſis zu Athen über das heilige Abendmahl zu vergleichen.

[2] Nämlich wie er ſie im Streit mit Luther vertrat.

[3] Trident. sess. 22.

der Kirche, die aus ihrer Machtfülle heraus das Empfangen von Gott und Christus hinter eine Gabe an Gott zurückstellt. Die Socinianer[1] freilich sehen im heiligen Abendmahl überhaupt nichts Sacramentliches, nicht einmal eine Stärkung des Glaubens, sondern nur einen heiligen Ritus, in welchem des Todes Christi dankbar gedacht, der Glaube bekannt und die Gemeinschaft dargestellt werden soll. Es ist ihnen Signum professionis, tessera communionis, welche dem Einzelnen zur Ermahnung und Ermunterung dienen kann. Zwingli, dem das heilige Abendmahl ein mit einem Pflichtzeichen verbundenes Erinnerungsmahl war, sieht dasselbe gleichfalls für eine Leistung an, hält es also im subjectiven Gebiet zurück und macht daraus gleichsam ein ethisches Sacrament, d. h. eine sacrificielle Handlung. Jedoch hat Zwingli in seinen letzten Jahren zu seinem früheren Standpunkt zurückgelenkt, wonach das heilige Abendmahl nicht nur Zeichen einer vergangenen Sache und Erinnerung daran, sondern ein Gnadenmittel und eine gegenwärtige Gabe ist. Das Letztere ist in den reformirten Symbolen der herrschende Typus geworden, besonders durch Calvin, der hierin mit Luther einig ist. Calvin lehrt, daß durch den heiligen Geist der Glaube zu Christus erhoben werde, um aus dessen gottmenschlicher Substanz gespeist und genährt zu werden zur Belebung des geistlichen Menschen und mit einem Segen für die Auferstehung. Diese altchristliche Beziehung auf das unsterbliche Leben schließt sich in natürlicher Weise an die dem Abendmahl zuzuschreibende Belebung der Persönlichkeit des Gläubigen an, und wird von lutherischen Dogmatikern, besonders seit Hollaz auch angenommen, von neuesten mit Vorliebe als spezifisch lutherisch vertreten, während Luther diesen Gedanken nicht betonte, vielleicht, weil nach ihm auch die Ungläubigen Christi Leib und Blut genießen, für diese aber doch Christi Leib nicht zu dem Auferstehungsleib wirksam sein kann.[2] Bei Luther ist überhaupt der Leib Christi im Abendmahl nicht

[1] Catech. Racov. Q. 334 ff. Socin. de coena Domini.

[2] Auch war es für ihn entbehrlich, da er eine mittelbare Wirkung, auch auf den Leib, der gläubigen Gemeinschaft mit Christus zuschrieb. Cat. maj. 565. Die reale durch das Wort vermittelte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi nimmt zwar Luther schon 1523 an, (Erlang. Ausg. B. 28. S. 388 ff.) aber ohne daß er denselben eine selbständige Bedeutung gäbe; sie sind ihm überhaupt nur eine Versiegelung oder Versicherung des eigentlichen Heils-Gutes. Als ein kräftiges Pfand der Ver-

ſowohl ein Heilsgut von ſelbſtändiger Bedeutung,[1] als vielmehr Pfand für ein anderes, das Gut der Sündenvergebung. (Vgl. F. C. 601. 744. 807.) Dagegen in reformirten Symbolen iſt frühe von der Bedeutung des Abendmahls für die Unſterblichkeit oder die Auferſtehung die Rede.[2] Die Zwingliſche Lehre iſt in keinem der verbreiteteren reformirtem Symbole vertreten, wenn auch zeitweiſe in Theilen der reformirten Kirche eine allem Myſtiſchen fremde Nüchternheit Platz gegriffen hat, was auch in der lutheriſchen Kirche nach 1750 vielfach der Fall war. Als gemein-evangeliſche Lehre kann man daher bezeichnen: das Nehmen dieſes Mahles ſei für die Gläubigen der Antheil an Chriſti lebendiger ganzer Perſönlichkeit, die jedenfalls mit dem Leib und Blut Chriſti gemeint iſt, da von keiner Seite von einem Genuß des Leibes und Blutes für ſich, ohne die gottmenſchliche Perſon geredet wird.[3] Der Unterſchied der beiden evangeliſchen Confeſſionen bezieht

ſöhnung ſieht er ſie an, weil die Sündenvergebung durch ſie als geopferte erworben ward, alſo gleichſam an ihnen als ihre Wirkung und Frucht hängt. Walch Werke XX. S. 364 f.) In der Schrift wider die himml. Propheten ſagt er: wir ſollen Troſt für das böſe Gewiſſen nicht holen an dem Brod und Wein, nicht am Leib und Blut Chriſti, ſondern am Wort, das Chriſti Leib und Blut als für uns gegeben — darbeut. Allerdings heißt auch wieder Chriſti Leib und Blut ein Schatz gegeben zur Vergebung der Sünden, die der andere Hauptſchatz iſt. (R. Schmidt S. 403.) Aber auch ſo hat Chriſti Leib und Blut nicht die Bedeutung eines beſonderen, inhaltreichen Heilsgutes, ſondern ſie ſind nur als die ſicheren Medien gedacht, uns die Sündenvergebung zu übermitteln. Daß Luther aber die Sündenvergebung nicht ausſchließlich an das Sacrament knüpft, iſt bekannt genug und ergibt ſich ſchon aus ſeiner Lehre vom Wort. Dem Sacrament bleibt als Eigenthümliches die Zueignung an die Perſon, dieſer dient auch der mitgetheilte Leib und das Blut Chriſti. — Einigemal (XX, 1046, 1055) hat Luther Chriſti Leib und Blut auch als Speiſe und nicht bloß als Zeichen beſchrieben, wodurch dem Leib Unſterblichkeit zu Theil werde (die Hauptſtellen bei Schmidt S. 419—424. vgl. Köſtlin, Luth. Theol. II, 159—163. 516 und J. Müller, dogm. Abh. 416 f. aber in den luth. Bekenntniſſen findet ſich nichts von einer ſolchen unmittelbaren Wirkung auf den Auferſtehungsleib; und nach dem Streit mit den Schweizern ſchweigt er hiervon.

[1] Vgl. R. Schmidt, Stud. u. Kr. 1879. H. 2. S. 191 H. 3. S. 392 f.

[2] Gallic. 36. Helv. v. 1566. Cap. 21. Scot. 21. Heidelb. Kat. Q. 76. Vgl. m. Anzeige von J. Müller, „Union" Stud. u. Kr. 1855.

[3] Das erhellt z. B. aus F. C. 600, 11. 747, 75. 752, 94. 754, 101. 102. 760, 126. 783, 78. Wenn auch Luther im Eifer des Kampfes für die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti die Einheit der Perſon und die Gemeinſchaft mit ihr zurücktreten läßt und Leib und Blut beſonders betont, ſo war ſeine Meinung doch nicht,

sich darauf, wie die Elemente und die unsichtbare Gnade verbunden gedacht werden, wovon denn allerdings auch das Verhältniß des Sacramentes zu den Gläubigen und Ungläubigen abhängig wird. Die Augsburgische Confession lehrt: Quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in Coena Domini; wogegen die Variata hat: Quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in Coena Domini. Die letztere Formel will Raum lassen auch für Diejenigen, die seitens der Ungläubigen keinen Genuß von Leib und Blut Christi annehmen. Mit dem Exhibeantur statt Distribuantur ist auf die Lehrform des seiner Zeit von Luther gebilligten schwäbischen Syngramma zurückgegangen, welche eine gleiche Darbietung (offerre) an alle, auch die Ungläubigen lehrt, aber ohne einen Genuß der Letzteren zu behaupten. Ebenso will die Variata in Beziehung auf die Art der Gegenwart Christi, die auch in der Darbietung gesetzt ist, einer Verschiedenheit der Ansichten Raum geben und läßt das Improbant secus docentes weg, schließt aber den Genuß der Ungläubigen nicht ausdrücklich aus, dem allerdings in der Invariata wenigstens der Ausdruck günstig ist, daß den die Elemente Essenden auch Christi Leib und Blut von Christi Seite *gegeben* werde (distribuantur vescentibus). Daß die Ungläubigen Christi Leib und Blut *nehmen* und genießen, ist übrigens damit auch nicht von der Invariata gesagt. Nach Luther ist Christi Leib und Blut in, sub et cum pane et vino gegenwärtig, womit gesagt werden soll, daß, wer die Elemente empfängt, auch Christi Leib und Blut nicht bloß haben konnte, sondern wie auch die F. C. lehrt, empfängt. Aber, daß das Empfangen doch noch nicht Genießen ist, zeigt die F. C. selbst (s. u.). Aus jener seiner Formel ergab sich für Luther, daß die Nießung (Manducatio) auch eine Oralis sei, sofern mit den Elementen auch Christi Leib und Blut empfangen werde. Diese Folgerung ist zutreffend, wenn die Unio des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen eine schlechthinnige ist, denn dann ist das Schicksal der Ersteren identisch mit dem der Letzteren, und dazu neigte sich auch Luther, wenn er dem Melanchthon bei seiner Reise zu dem Kasseler Gespräch aufgibt, zu vertreten, daß Christi Leib im heiligen Abendmahl dilaniatur et dentibus

daß Christi Person abwesend oder Leib und Blut von ihr getrennt sei. Jedenfalls hält die luth. Kirche in ihrem Bekenntniß an ihrer Untrennbarkeit von der Person fest.

laceratur. Chriſtus würde da freilich im Abendmahl wie ein leidentlicher Stoff behandelt.[1] Jedoch kann aus dieſem geflügelten Wort Luthers ſeine wahrhafte Lehre nicht entnommen werden; jedenfalls will die lutheriſche Kirche die Verbindung Chriſti mit den Elementen nicht ſo feſt gedacht wiſſen, daß ſie jene Ausdrücke billigte, die vielmehr ausdrücklich verworfen werden, oder daß ſie eine leibliche Einſchließung Chriſti (Impanatio) ſtattfinden ließe.[2] Ferner iſt die Unio sacramentalis mit den Elementen nicht ſo unauflöslich gedacht, daß ſie auch extra usum ſtattfände. Die Gegenwart Chriſti ſei nicht nach Art der Gegenwart der Elemente (nicht local) zu denken, ſondern es finde ein Modus supernaturalis der Gegenwart ſtatt, und mit Eifer wird abgelehnt, daß die Manducatio oralis eine Capernaitica ſei, denn nur die Elemente, nicht aber Chriſti Leib und Blut erfahren ein Lacerari dentibus.[3] Dasſelbe endlich ergibt ſich daraus, daß nach der F. C. die Unio sacramentalis mit den Elementen doch nicht dieſelbe für die Gläubigen und die Ungläubigen nach dem Empfang der Elemente iſt und bleibt. Sie iſt nicht einmal nach Art der Incarnatio zu denken. Denn wo die Concordienformel eine genauere Beſchreibung gibt, da läßt auch ſie bei den Unwürdigen es nicht ebenſo zu einem eigentlichen Aufnehmen der ſacramentlichen Gabe kommen, wie ein Aufnehmen der Elemente ſtattfindet. Denn nicht bloß iſt allgemeine lutheriſche Lehre, daß die Unwürdigen den ſpiritualen Segen nicht empfangen, der an den Glauben geknüpft iſt, mag immerhin der ſacramentale Inhalt zugleich mit den Elementen für den Menſchen objectiv gegenwärtig ſein und Jedem dargereicht, d. h. dargeboten werden. Vielmehr ein Unterſchied findet zwiſchen dem geiſtlichen und dem leiblichen Eſſen ſtatt. Die F. C. ſagt in dieſer Hinſicht von den Unwürdigen: „repellunt Christum ut Salvatorem“, worin eine Auflöſung der heilſamen Unio sacramentalis durch den Unglauben liegt, ohne daß deshalb der Glaube es ſein müßte, durch welchen die Unio sacramentalis geknüpft wird. Wenn nun freilich die F. C. hinzufügt: admittere coguntur Christum ut judicem,[4] ſo könnte die Unio sacramentalis wenigſtens nach dieſer

[1] So faßt auch in der That J. Müller die lutheriſche Lehre auf.

[2] F. C. 600, 14.

[3] 600, 15. 604, 42: quasi doceamus, corpus Chr. dentibus laniari et — digeri.

[4] F. C. 601, 17. 783, 78.

Seite auch für die ungläubig Empfangenden als fortdauernd gedacht ſcheinen, woraus ſich ein Genießen Chriſti als des Richters ergäbe. Allein der Begriff des Genießens Chriſti oder wenigſtens ſeines Leibes und Blutes als ſtrafenden Richters iſt deshalb nicht anwendbar, weil das Genießen eine Vereinigung oder Aſſimilation ausſagt, während der Richter außer und über dem ſteht, der geſtraft wird. Nur ſo könnte Unio sacramentalis des Leibes und Blutes Chriſti für den Zweck des Gerichts feſtgehalten werden, wenn geſagt werden dürfte, daß in den Unwürdigen Chriſti Leib und Blut verderblich oder tödtlich wie ein Gift wirke. Aber mit Recht hat mit J. Brentz die Stuttgarter Synode vom Jahre 1559 erklärt, Chriſti Leib und Blut ſei als eine heilſame Subſtanz, nicht als ein Gift anzuſehen, und daß Chriſtus ſein Richteramt durch eine die Unwürdigen verderbende Kraft ſeines Leibes und Blutes vermittele, das iſt nicht evangeliſche Kirchenlehre geworden, auch in der H. Schrift nicht enthalten. Auch hält die F. C. feſt, daß im Abendmahl non dimidiatus tantum Christus praesens est.[1] Das Motiv für Luthers Lehre vom Genuß der Ungläubigen war nicht ein ſelbſtändiges Intereſſe daran, daß die Ungläubigen eben ſo gewiß Chriſti Leib und Blut empfangen wie die Gläubigen, ſondern das Intereſſe, daß für die Letzteren das Sacrament ſicher und verläßlich ſei, namentlich die reale Gegenwart Chriſti für den Glauben zweifellos daſtehe.[2]

Calvin ſeinerſeits nimmt zwar nur die Formel cum pane et vino an in dem Sinn, daß zugleich mit den Elementen Chriſti Leib und Blut könne genoſſen werden; er hält aber doch gleichfalls an der objectiven Gegenwart und dem realen Genuß Chriſti ſeitens der Gläubigen feſt, ſo daß nur die Frage zu unterſuchen bleibt: ob die Sicherheit und Feſtigkeit der göttlichen Verheißung, d. h. der realen Gegenwart Chriſti aufgehoben würde, wenn die Verbindung der Elemente mit ihm nicht ſo enge gedacht wird, daß auch die Ungläubigen ihn empfangen (ſ. u.). Mit Calvin hält die reformirte Lehre auch daran feſt, daß die die heilige Handlung unwürdig Begehenden, alſo ſie Entweihenden durch ihren Unglauben dem göttlichen Gericht verfallen.

[1] F. C. 783, 78. ſ. S. 860 Anm. 3.
[2] F. C. 602, 26. Vgl. 603, 37.

Als ungelöste Aufgaben der calvinischen Lehre sind besonders folgende hervorzuheben: Das Verhältniß der Elemente zu Christi Leib und Blut ist zu sehr nur zufällig und äußerlich gedacht; sodann denkt Calvin Christus im Himmel an einem besonderen Ort eingeschlossen und kann die Erhöhung des Gottmenschen zur Raumfreiheit in Beziehung auf sein Wirken für das heilige Abendmahl nicht verwenden. Dieser die Christologie und nicht unmittelbar das Sacrament betreffende Mangel hat dann aber weiter zur Folge, daß, um doch den Gläubigen die reale Gegenwart Christi und seine Selbstmittheilung zu sichern, die Gläubigen durch den heiligen Geist zu Christus in den Himmel erhoben werden müssen. An die Stelle der raumfreien Herablassung Christi tritt so der raumfreie heilige Geist, der der gläubigen Seele einen Antheil an seiner Kraft zu momentaner Erhebung über die Schranke des Raumes gibt, die aber etwas von Ekstase an sich trägt. Dagegen hat die lutherische Lehrentwickelung folgende Aufgaben: Sie betont die *κοινωνία* der Glieder Christi unter einander für das heilige Abendmahl noch zu wenig. Das kann aber ohne Weiteres von ihr gebessert werden.[1] Die Reformirten haben diese stets hervorgehoben, häufig aber zu wenig die Gemeinschaft mit Christus, daher für Sterbende sie zum Theil nicht gerne das heilige Abendmahl in Privatcommunion reichen. Die lutherische Lehre der Reformationszeit sieht ferner als Gabe zu ausschließlich die Sündenvergebung an; auch Leib und Blut soll nur Unterpfand für *sie* sein, nicht aber selber ein Gut (was die Symbole calvinischer Form frühe mit Recht wollen s. o. S. 859). Aber dadurch wird die Symbolik unklar und gehäuft. Die sichtbaren Elemente sollen Unterpfand oder Symbol für Christi Leib und Blut, Leib und Blut aber sollen wieder Unterpfand für die Sündenvergebung sein. Die Sündenvergebung ist aber schon durch die Taufe, zu welcher durch Buße, Beichte und Absolution vor dem Abendmahl die Rückkehr geschah, gesichert. Es wird also in dem heiligen Abendmahl sich noch um eine andere weitere Seite der einen christlichen Gnade handeln müssen. Bedenkt man ferner, daß ein Unterpfand sichtbar sein muß, was Christi Leib und Blut nicht ist, daß dagegen schon den Elementen die unter-

[1] Luther hebt diese Seite und nicht bloß Anfangs hervor. Vgl. Köstlin I, 293. II, 519.

pfändliche Bedeutung zukommt, wie die Reformirten erinnern, ſo erhält in der lutheriſchen Lehre Chriſti Leib und Blut faſt eine müßige Stellung.[1] Endlich: die Lehre vom Genuß der Ungläubigen iſt nicht klar durchgearbeitet und nicht ohne Widerſprüche.

§ 145. Fortſetzung.

III. Dogmatiſche Entwickelung.

1. Iſt der neue Menſch vorhanden, ſo iſt er darum noch nicht erwachſen; ja der Tod iſt noch auszutreiben durch das neue Lebensprincip, und dazu gehört eine wachſende Kraft. Da iſt das Leben, wenn es die erſten Athemzüge thut, aber es bleibt nur was es iſt, wenn es wächſt, wenn das Leben lebendiger wird. Auch in dem Gläubigen iſt noch die Sünde; wo Sünde iſt, da iſt auch Tod. Der Tod nun wächſt freilich von ſelbſt, er bedarf keiner Nahrung, weil er zehrt an dem Leben, das da iſt, wenn dieſes ſich nicht zur Wehre ſetzt und dazu geſtärkt wird, aber das Leben bedarf der Nahrung. Glauben und neues Leben nähren ſich aber nicht von ſich ſelbſt, ſondern der geiſtliche Menſch, ſoll er nicht verkümmern, bedarf der entſprechenden Nahrung. Die Erhaltung geſchieht durch Dasſelbe, wodurch das neue Leben geſtiftet ward. Der Wiedergeborene, Gläubige iſt ein ſelbſtändiger Lebensherd durch Chriſtus geworden, in ſeiner Gemeinſchaft iſt Leben und Seligkeit. Würde nun die Selbſtändigkeit zur Trennung von Chriſtus, ſo wäre das Unſeligkeit und geiſtige Dürre, nicht aber Wachsthum. Zum Wachsthum des inneren Menſchen iſt die Erneuerung dieſer Gemeinſchaft nöthig und

[1] ſ. u. S. 873. Sagte man dann, um dieſem Uebelſtand zu wehren: der Leib Chriſti, für deſſen Gegenwart die Elemente das Zeichen ſeien, trage gleichſam die Gnade der Sündenvergebung in ſich, die er durch ſein Leiden erworben, bliebe aber dabei, in dem Antheil an Chriſti Leib und Blut nicht auch ein Heilsgut zu ſehen, ſo näherte ſich das inhaltlich der zwingliſchen Lehre, nach welcher im heiligen Abendmahl nur eine Beziehung auf die Früchte des Todes Jeſu enthalten iſt. Daß nach der lutheriſchen Lehre Chriſti Leib und Blut nur die Bedeutung eines Unterpfandes für das Gut der Sündenvergebung, aber nicht die eines beſonderen Heilsgutes haben, darüber wird die unbefangene Forſchung immer mehr eins. Vgl. J. Müller, dogm. Abh. S. 414 ff. R. Schmidt a. a. O. Vgl. Köſtlin, Luthers Theol. II, 516. 517.

dazu iſt das heilige Abendmahl eingeſetzt, daß der neue Menſch nicht bloß in den Anfechtungen, in der Ebbe und Fluth des inneren Lebens erhalten werde, ſondern auch erſtarke. Solche Nährung und Stärkung, die auf die Macht des erhöhten Herrn, daher auf ſein königliches Amt zurückgeht, gewährt aber das heilige Abendmahl nicht dadurch allein, daß es Erinnerungsmahl und Pflichtzeichen zu Bekenntniß und Gemeinſchaft iſt, alſo Symbol und Figur eines Vergangenen und Künftigen, mithin Abweſenden, ſondern dadurch, daß es gibt, was es abbildet[1] durch die Macht und Mittheilung des erhöhten Herrn. Die Stärkung liegt in der gegenwärtigen Gemeinſchaft mit ihm, dem Haupte ſeines Reichs. Nicht mit dem Logos bloß (wie zum Theil die ältere griechiſche Kirche wollte), nicht mit dem Menſchen allein. Sondern er iſt unſer Haupt als der verklärte ewige König, der die Kräfte ſeiner ganzen gottmenſchlichen Perſon einſtrömen laſſen kann und will in ſeine Glieder,[2] die Kräfte des ewigen Lebens, die, wenngleich zunächſt geiſtig, alſo nur dem Glauben zugänglich, doch der ganzen gläubigen Perſon zu gute kommen und auch dieſen ſterblichen Leib verklären ſollen zur Aehnlichkeit ſeines Bildes.[3] Des einen, ungetheilten Herrn[4] bedürfen wir, in welchem als dem Gottmenſchen alle Gegenſätze das lebendige Band ihrer Einigung haben. In uns aber ſind die Gegenſätze, zuhöchſt Natur und Geiſt, noch außer, ja wider einander und bleiben es, wenn nicht die einigende Potenz, das iſt die Kraft des vollendeten Gottmenſchen, auch zum Beſitz derer wird, die aus Gott geboren, Chriſti Brüder und Söhne Gottes werden. — Es gehört zwar zum irdiſchen Stande der Kirche, daß ſie immer noch ein ungeſtillt bleibendes Sehnen nach ihrem Bräutigam habe, aber um ſo mehr bedarf ſie, die zeitlich von der ſichtbaren Erſcheinung des Herrn getrennte, wenigſtens ſo viel, daß ſie gegen die erſte Jüngerſchaft nicht zurückgeſetzt ſei, die ein lebendiges, wirklich hiſtoriſches Verhältniß zu Chriſti Perſon hatte. Im heiligen Abendmahl nun finden wir ihn, ſo wir wollen, ihn ſelbſt nach ſeiner Verheißung, und für die, welche ſich in die Anſchauung des Glaubens, d. h. in die Wahrheit ver-

[1] § 143.
[2] Joh. 15, 1 ff.
[3] Vgl. Röm. 8, 11 (nach der Rec.) Phil. 3, 21. 1 Kor. 15, 49.
[4] F. C. 600, 11. 783, 78.

ſetzen laſſen, hat ſein ewiges Amt als lebendig verwaltetes und uns umwaltendes im heiligen Abendmahl die Spitze ſeiner ſtets erneuten und geordneten Offenbarung und Wirkung. Es iſt freilich der eine und ſelbige ungetheilte Chriſtus, der im Glauben ſchon durch das Wort wie andrerſeits durch die heilige Taufe und endlich durch das heilige Abendmahl ſich geben will; daher die Apologie[1] mit Recht die Gabe im Sacrament als dieſelbe wie im Wort bezeichnet. Die ſolidariſche Einheit und Ganzheit der chriſtlichen Gnade iſt auch bei unſerem Dogma feſtzuhalten im Gegenſatz gegen die Zerſplitterung oder Zuſammenſtückung derſelben, als hätte ſie nicht ihre Einheit in dem göttlichen Gnadenwillen und in der Einheit der Perſon Chriſti. Aber dem unerachtet wird bei ſtiftungsmäßigem Gebrauch dem Menſchen Anderes bei der heiligen Taufe, Anderes bei dem heiligen Abendmahl zu Theil, denn die Stufe des geiſtigen Lebens vor der Taufe und vor dem heiligen Abendmahl iſt eine ſo verſchiedene, daß der Menſch von dem einen und ſelbigen Chriſtus Anderes in der Taufe, Anderes im heiligen Abendmahl empfangen kann. Wird doch auch, obwohl der ungetheilte Chriſtus ſich jedesmal darbietet, nicht einmal im heiligen Abendmahl immer nur Dasſelbe empfangen, ſondern auch hierin ſind Stufen. Es haben auch die Jünger bei dem erſten Mahl noch nicht Dasſelbe empfangen können wie hernach, obwohl er jedesmal ſich ſelbſt ganz gab zu derjenigen Aneignung, deren ſie jedesmal fähig waren.

2. Verhältniß zwiſchen Taufe und Abendmahl. Die heilige Taufe iſt das Sacrament des Glaubens oder der Glaubensſtiftung. Das heilige Abendmahl iſt das Sacrament der Liebe, der gegenſeitigen Liebe zwiſchen dem Haupt und den Gliedern und zwiſchen den Gliedern unter einander. Die Taufe wirkt den wahren Glauben, der noch nicht Productivität iſt, ſondern ſpontane, lebendige Receptivität für Chriſti Stellvertretung. Die Productivität iſt erſt in der Liebe: Die ſpecifiſche Gnade dieſes Mahles, in welchem er die Seinen als Freunde behandeln will, mithin ſie als gewordene Perſonen vorausſetzt,[2] dient der Gemeinſchaft der activen Liebe zu Chriſtus und den Brüdern. Es geht die Kraft der Heiligung von dem erhöhten Haupte aus, und

[1] Apol. 201. 267. Idem effectus est verbi et ritus.

[2] Chriſti Stellvertretung bleibt dabei die fortwirkende Grundlage. Gal. 2, 20.

auch deshalb iſt das heilige Abendmahl unter den Geſichtspunkt des königlichen Amtes zu ſtellen, während die heilige Taufe unter den der ſtellvertretenden Liebe Chriſti fällt. Bei dieſer handelt es ſich um die Entſtehung einer neuen, durch Chriſtus erlöſten Perſon, während das heilige Abendmahl auch auf die Gemeinſchaft in dem Reiche blickt, deſſen Haupt Chriſtus iſt. Durch das heilige Abendmahl wird die Unio des Hauptes und der Glieder eine gegenſeitige, indem nun die neue Perſönlichkeit als eine relativ ſelbſtändige Größe von Chriſtus behandelt und mehr und mehr dazu gemacht wird. Geboren wird man nur einmal in das neue Leben, wie in das alte, daher nur Eine Taufe. Aber wachſen ſollen wir durch alle Stufen, daher das heilige Abendmahl zu wiederholen iſt. Mit ebenſo großer Zuverſicht wird daher mit Recht von der abendländiſchen Kirche den ganz Unmündigen das heilige Abendmahl noch vorenthalten (indem die Wirkung der Taufe, der Glaube dazu vorauszuſetzen iſt), wie die Taufe ihnen zugewendet wird. — Ferner iſt es ſonach dogmatiſch gerechtfertigt, daß erſt Solche, die dafür gelten können, von dem Herrn ſelbſt im heiligen Abendmahl als Mündige angenommen zu ſein, an den Rechten ſelbſtändiger Glieder der Kirche ihren Antheil erhalten können. Den activen Grundſtock der chriſtlichen Gemeinde haben nur Communicanten zu bilden, wenn auch immerhin noch in verſchiedenen Stufen, je nach dem Maße auch der phyſiſchen Selbſtändigkeit und Entwickelung. — Ebenſo ergibt ſich aus Geſagtem, wie das heilige Abendmahl Princip aller kirchlichen Organiſation iſt, und daß die Träger der kirchlichen Ordnung nicht außerhalb der Communicanten zu ſuchen ſind. Höfling u. A. zeigen, wie auch das Princip des Gemeindecultus im heiligen Abendmahl zu finden iſt. Das heilige Mahl mit dem, was es wirkt, hat die Macht, die lebendigen, mündigen Glieder unter Chriſtus, dem Haupte zu ſammeln und bei ihm zu erhalten. Der Geiſt der Liebe, der von dem Haupte ausgeht, iſt auch ein Geiſt der Weisheit, der Zucht und der Kraft, reicht daher für die Organiſation der Kirche das formgebende Princip dar, ſo daß durch das heilige Abendmahl die Kirche zum Abbilde des königlichen Amtes Chriſti wird. Wie aber nirgend chriſtliche Liebe iſt ohne Glauben, ſo ſetzt das heilige Abendmahl die Taufe und zwar als lebendig fortwirkende voraus, daher die Kirche,

um die richtige und würdige Verwaltung des heiligen Abendmahls ſicher zu ſtellen, die Rückkehr zur Taufe, d. h. die Erneuerung der Taufgnade und des Taufbundes durch Selbſtprüfung, Buße, Bekenntniß und Abſolution im Abendmahl vorangehen läßt.[1]

3. Unio sacramentalis. Wie verhalten ſich nun aber im heiligen Abendmahl die äußeren Zeichen und die Sache ſelbſt? Hiervon hängt die Objectivität des Sacraments und die Entſcheidung über den Genuß der Ungläubigen ab.

Nach der katholiſchen Anſicht werden die ſichtbaren Elemente bis auf einen Schein abſorbirt; bei Calvin haben ſie, wie auch Schleiermacher tadelt,[2] eine zu äußerliche, mechaniſche Stellung zur Sache; denn gelegentlich der Zeichen empfangen wir, ohne inneren Zuſammenhang der Gabe und der Elemente, in der Erhebung des Glaubens über jene den Leib und das Blut Chriſti. Nach Zwingli iſt die Sache als Gabe abweſend, nur die Elemente ſind da und der Glaube, der das Todesverdienſt Chriſti vergegenwärtigt. Das lutheriſche in, sub, cum will nicht bloß das doketiſche und ebionitiſche Extrem vermeiden, ſondern auch einen innigeren Zuſammenhang zwiſchen den nicht verwandelten Elementen und der Sache ausdrücken. Es will nicht bis zur Identität der Zeichen mit Chriſti Leib und Blut fortgehen, aber der Unterſchied zwiſchen beiden wird nicht deutlich gemacht und die Einigung beider ſo vorgeſtellt, daß der Schein entſtehen kann, als ob Chriſtus mit ſeinem Leib und Blut leidentlich an die Elemente gefeſſelt ſei. Um wenigſtens einen Verſuch zur Beſeitigung beider Mängel zu machen, werde an das Wort Gottes in der H. Schrift erinnert. Es wäre doketiſch, ſeinen Unterſchied von dem ewigen Wort Gottes oder dem realen geiſtlichen Inhalt zu überſehen, und die Gebrechlichkeit des Buchſtabens zu vergeſſen. Nicht minder falſch aber wäre es, in der H. Schrift nur Zeichen einer abweſenden Sache zu ſehen, als wäre der göttliche Geiſt von dem Worte getrennt, vielmehr das ewige Wort macht ſich durch das Schriftwort allen Zeiten und Orten gegenwärtig.[3] Das ewige

[1] Gal. 2, 20 iſt Ausdruck des ſtellvertretenden Lebens Chriſti in uns oder des Taufſegens; Joh. 17, 21 des heiligen Abendmahls.

[2] Chr. Glaube II, § 140, 4.

[3] § 135.

Wort hat ohne seine Freiheit zu verlieren, sich in dem Gnadenmittel des Wortes der H. Schrift eine Erscheinung, eine Art von Weltwirklichkeit gegeben. Das Schriftwort ist Fortsetzung der Selbstbezeugung des ewigen Wortes, durch welche uns spät Geborenen nicht nur die apostolische Predigt, sondern auch Christus selbst vergegenwärtigt wird. So wenig die Schrift das ewige Wort selber ist, so wenig ist sie doch bloß ein dunkles räthselhaftes Zeichen desselben, sondern Mittel seiner Offenbarung und Vergegenwärtigung, wie Mittel seiner Wirksamkeit in der Zeit. Dieses dynamische Verhältniß zwischen Wort und Geist[1] wenden wir auch an auf das heilige Abendmahl. Das erste Abendmahl der Jünger konnte ihnen, wie gezeigt, einerseits nicht so viel sein, wie das Abendmahl uns gibt; Christus war noch nicht verklärt, Pfingsten für sie noch nicht da. Aber andererseis hatten sie etwas, was durch Christi Scheiden aus der Sichtbarkeit genommen ist, nämlich das Moment der sinnlichen Gegenwärtigkeit, welches in der persönlichen sinnlichen Berührung seiner Person mit der ihrigen lag. Dieses Moment ist aber für die Objectivität der Lebensgemeinschaft mit Christus von entscheidender Wichtigkeit, weil es darauf ankommt, daß wir dem bloß subjectiven Denken oder Fühlen entnommen, auf den historisch realen Boden gestellt werden, in die Sphäre der leibhaftigen Erscheinung Christi. Durch das sinnlich vorhandene heilige Abendmahl haben wir nun eine Brücke zu der Gegenwart des erhöhten lebendigen Christus. Damit trotz seines Scheidens seine historisch reale Gemeinschaft mit uns, den Einzelnen hineingestellt sei in die Gegenwart und wir derselben froh werden, hat er das heilige Abendmahl eingesetzt; und durch die sichtbaren Elemente, die von seinem Willen her für das Abendmahl verwandt werden, für den Glauben jenes verlorene Moment der Sichtbarkeit und der historisch realen Berührung mit seinem Stiftungswillen hergestellt, ja mit ihm selbst, auf den die festgeschlossene Kette der christlichen Generationen den Glauben zurückführt, der das Vergangene als zugleich gegenwärtige und sich erneuernde That Christi ergreift und erfährt. An diesen sinnlich realen Elementen oder genauer an der nach seinem Stiftungswillen durch die Kirche als sein Organ sich fortsetzenden und sie verwendenden Handlung,

[1] Das auf den inneren Zusammenhang und die Zusammenordnung von Stoff und Kraft, Geist und Leib zurückweist. s. o. I, § 38.

welche die unverkennbare Spur seiner historischen Wirksamkeit und seiner sich fortsetzenden Regierung an sich trägt, haben wir einen Leiter zu der Gegenwärtigkeit seiner realen gottmenschlichen Person, wie die Apostel an der Sichtbarkeit seiner leiblichen Erscheinung diesen Leiter hatten, so daß wir auch hierin nicht gegen sie verkürzt sind. Wie die emmauntischen Jünger an der Handlung des Brodbrechens seiner realen Gegenwart nach dem ersten Abendmahl inne und bewußt wurden, so ist dasselbe Vermächtniß unter seiner Leitung von der Urkirche an die Kirche der Folgezeit treu überliefert. — So dient uns die Objectivität des Sacramentes, um daran seiner Gegenwärtigkeit bewußt und froh zu werden, welche des Sacramentes Verläßlichkeit und Segen begründet. Diese Objectivität oder die Gewißheit, daß Christus gegenwärtig sei, wo sein Abendmahl einsetzungsgemäß verwaltet wird, ruht nicht auf dem Glauben, vielmehr der Glaube auf ihr. Nicht der Glaube macht das Sacrament zum Sacrament, nicht der Glaube erst, sondern sein Wille knüpft Christum mit der Handlung und den ihr dienenden Elementen zusammen. Ebenso wenig thut es die Macht oder Intention des Administrirenden oder Consecrirenden. Die Consecration oder Aussonderung der Elemente zum heiligen Gebrauch oder ihre Weihung durch Gebet, gehört zwar zur stiftungsgemäßen Verwaltung; aber die Worte zaubern Christum nicht herbei, sondern er selbst ist und bleibt sein Selbst und der Kirche mächtig.[1] Nur für die Handlung als Einheit, zum Genuß, nicht extra usum ist nach der evangelichen Kirchenlehre Christi Gegenwart verheißen. Aber auch nicht auf einer Veränderung der Elemente selbst beruht Christi Gegenwart, etwa darauf, daß sie, diese localen Dinge, Christi Leib und Blut einfaßten oder festhielten und nun Christus an sie so gebunden wäre, daß, was den Elementen widerfährt, auch dem Leib und Blut Christi widerführe.[2] Eine Veränderung der Elemente findet gar nicht statt und Christi verklärter Leib kann nicht mehr leidentlich oder durch etwas außer ihm gefesselt werden. Es gibt keine greifliche Sicherheit für seine Gegenwart, die Gewißheit von derselben stützt sich vielmehr nur auf seinen treuen königlichen Verheißungswillen, der sich fortsetzt in Erhaltung seiner Stiftung, wie der Kirche so des heiligen Abendmahls.

[1] F. C. 747, 73 ff.
[2] F. C. 600, 14.

Ist diese seine Gegenwart der Christenheit so gesichert, daß an ihr nur von Dem gezweifelt werden könnte, der den Willen seiner Einsetzung und Verheißung oder der die Kraft des königlichen Hauptes bezweifelt, seiner Verheißung treu zu sein: so ist es ein kaum nennenswerther, religiös nicht bedeutender Streitpunkt, ob Christus „mit den Elementen in und unter ihnen" oder mit der Abendmahls*handlung* sich verbinde. Doch da, ob Abendmahl gewesen sei, nur entschieden werden kann an dem Gebrauch der Elemente, die Handlung ohne diese nicht denkbar ist, auch die Elemente jedenfalls das Pfand gegenwärtiger Gnade sind, so ist nicht abzusehen, was für ein Grund reformirterseits da sein soll, die Gegenwart Christi von den Elementen auszuschließen und nur in die Handlung zu verlegen, vorausgesetzt, daß die Lehrsätze von Christi gottmenschlichem Fortwirken,[1] anerkannt werden, andererseits der Gedanke einer räumlichen Einschließung Christi in den Elementen fern gehalten bleibt. Auf diese Verheißung Christi, daß er das bei dem Abendmahl gegenwärtige Geschenk sein wolle, muß schließlich jede Ansicht zurückgehen. Jene enthält daher, daß der gegenwärtige Christus Jedem, der die äußeren Elemente nimmt, mithin auch den Ungläubigen sich real durch die ganze Handlung darbietet. Wie in dem Worte Christus die Gnade ernstlich und wahrhaft darbietet und seinerseits, nicht bloß den Gläubigen, darreicht, so im heiligen Abendmahl. Die objective Gabe ist für Alle da, und darauf kommt es an,[2] aber ein Unterschied ist in dem Nehmen und daher auch in der Wirkung. Wie der Unglaube das sinnliche Wort nur mit dem leiblichen Ohr aufnimmt, aber das innere Ohr oder Herz gegen den Sinn und die Wahrheit des Wortes verschließt, so kann es auch im heiligen Abendmahl geschehen. Von den Ungläubigen wird das Heilsgut (Christus ut salvator) zurückgewiesen (repellunt)[3], also nicht aufgenommen, und da doch auch der Ungläubige die Elemente nimmt wie der Gläubige, und Christus in der Handlung sich selbst darbot, an welcher der Ungläubige sich gläubig stellend sich betheiligt, so vereitelt der Unglaube den Verheißungswillen Christi, der auch ihm galt, durch sein frevelhaftes heuchlerisches Verhalten, und während er nichts als die

[1] § 126. 127.
[2] Cat. maj. 558.
[3] F. C. 601, 17.

Elemente empfängt,[1] also das Sacrament zu einem gemeinen Essen oder zu einer leeren Ceremonie macht, versündigt er sich an dem Herrn und zieht nun ein Gericht über sich herbei. Mit Recht ist jetzt fast allgemein[2] die Meinung aufgegeben, daß auch die Ungläubigen wirklich Christi Leib und Blut genießen können, nicht bloß die objective Darbietung erhalten. Christi Verheißungswille geht nicht dahin, daß auch die Ungläubigen ihn genießen. Das wäre auch nur durch eine Trennung des Leibes und Blutes von Christi Person denkbar,[3] entweder müßten dann Leib und Blut, als etwas in sich für die Ungläubigen Schädliches,[4] oder aber als etwas Müßiges angesehen werden. Im heiligen Abendmahl will Christi ganze ungetheilte gottmenschliche Person uns zu eigen werden; es kann daher nicht Christi verklärter Leib ohne sein geistiges Wesen genossen werden. Wenn aller Abendmahlssegen nur durch den Glauben genossen werden kann, nicht aber vom Unglauben, wie Luther im großen Katechismus und die F. C. lehrt, so ist der Gegenstand des Genusses sicher zunächst als ein geistlicher zu denken, darum aber nicht minder als real. Der im Glauben durch den heiligen Geist aufgenommene Gottmensch ist die reale Macht der Einigung aller Gegensätze, auch des Gegensatzes der Nationalitäten und Individuen, in letzter Beziehung auch des Gegensatzes zwischen Natur und Geist. In ihm ist die neue wahre Menschheit gegeben, in der die Gottebenbildlichkeit auch weltwirklich ist, und in seiner verklärten Leiblichkeit erscheint. Daher ist das heilige Abendmahl auch ein reales Band der Gemeinschaft aller Glieder. Jede Individualität soll durch ihn verklärt zum Abbild seiner Herrlichkeit gemacht werden. Eben daher wirkt aber durch den Glauben vermittelt, der Christum aufnimmt, das heilige Abendmahl auch als Princip der Einigung aller Gegensätze in der Einzelpersönlichkeit, also auch als Princip pneumatischer Leiblichkeit, wie diese im Auferstehungsleibe sich darstellen wird.

[1] Cat. maj. 558, 35. Jam quicunque haec sibi dicta statuit creditque ita se habere, ille certo consequutus est. Caeterum hisce verbis diffidens nihil habet, utpote qui nequidquam haec sibi offerri patitur.

[2] z. B. selbst von Dieckhoff, Abendmahl S. 631.

[3] Gegen F. C. 600. 787.

[4] Wie z. B. Sartorius in seinen Meditationen will.

4. Die Consecration und Distribution. Die Elemente werden zum heiligen Abendmahl, wenn sie verbunden sind mit den Worten der Einsetzung und Verheißung durch die Consecration und mit der Handlung der Distribution und des Genusses. Die Consecration mit Christi Wort ist die Fortsetzung der das Abendmahl stiftenden That Christi. Ist die Kirche hierin schlechthin nur das Organ, wodurch Christi Wille fortgesetzt und immer neu zur Erscheinung gebracht wird, so ergibt sich daraus die Angemessenheit, daß die Spendung von dem Wort seines Mundes begleitet sei, damit Er als der eigentlich Handelnde und Sprechende vergegenwärtigt werde. Gäbe hier die Kirche das Ihrige, schöbe sie z. B. ihr unterschiedliches Lehrbekenntniß von Christi Abendmahl hier ein, so drängte sie die Fortsetzung von Christi Wort und That selber durch ihr sein königliches Amt nur abbildendes Thun eigenmächtig zurück und verdunkelte den wichtigen Unterschied zwischen beiden, dessen Reinerhaltung die Stärke und Pflicht der Kirche der Reformation ist. Die weitere Folge davon, daß anstatt der Worte Christi hier das Lehrbekenntniß der Kirche gegeben würde, (das an anderem Ort seine Stelle, aber schlechterdings hier nicht hat) wäre, daß so des Herrn Tisch zum Tisch einer bestimmten kirchlichen Partei und des Herrn Stiftung dazu verwendet würde, die Zusammengehörigkeit unter Luthers, Calvins oder des Papstes Namen auszudrücken, dagegen eine Scheidewand gegen anders denkende Christen aufzurichten, denen doch auch nicht kann abgesprochen werden, daß sie das Mahl des Herrn haben. Aber wie die Juden-Christen und die Heiden-Christen oder die Parteien in Korinth, ferner die Bekenner sehr verschiedener Abendmahlstheorien im christlichen Alterthum vollkommene Abendmahlsgemeinschaft gehalten haben, weil und sofern sie sich den christlichen Charakter zugestanden, so muß auch jetzt verfahren werden und zwar im Interesse der Objectivität des Sacraments. Denn wie nicht der Glaube es zum Sacrament macht, so auch nicht gute Werke, sei es des Willens oder der Intelligenz und des Bekenntnisses, sondern Christus ist der königliche Gastgeber. Der Unglaube und der Irrthum macht so wenig als bei der Taufe das Sacrament selber zu nichte, sondern kann nur seinen Segen zerstören oder beeinträchtigen. Damit ist auch entschieden, auf was bei richtiger Verwaltung die Kirche zu sehen hat, damit nicht unwürdige

Gäste bewußt zugelassen werden. Als Unwürdig dürfen nicht schon zum voraus Diejenigen bezeichnet werden, die nicht zu der eigenen sichtbaren Kirchengemeinschaft oder Theilkirche gehören, das wäre sectiririsch und Verleugnung des ökumenischen Sinnes, der jeder der getrennten Theilkirchen beiwohnen muß. Eben daher darf auch nicht für die Zulassung zum heiligen Abendmahl das Lehrbekenntniß oder die Einsicht in das Geheimniß der Gemeinschaft Christi mit den Seinen verlangt werden, welche die bestimmte Einzelconfession besitzt. Das hieße wieder im Widerspruch mit der evangelischen Grundanschauung und mit der Objectivität des Sacraments den Empfang des heiligen Mahles von subjectiven Leistungen des Verstandes oder des bekennenden Mundes abhängig machen. Sondern Der ist nach Luthers kleinem Katechismus zum Genuß recht würdig und geschickt, der geistlichen Hunger und Durst hat nach der himmlischen Speise, der in geistlicher Armuth mit gebeugtem zerschlagenem Herzen und wahrer persönlicher Heilsbegier dem Tische des Herrn naht.[1] Eine solche heilsbegierige, der Stärkung durch den Herrn bedürftige Seele deshalb vom heiligen Abendmahl ausschließen wollen, weil sie einer anderen Confession angehört, während doch ihre christliche Taufe anerkannt wird, ist ein Frevel an der Gemeinschaft des Herrn, ist ein Zurückdrängen Christi und seines gastfreien Gnadenwillens hinter den eigenmächtigen menschlichen Willen, sei dieser auch der Wille einer großen Kirchengemeinschaft, ein Verleugnen seiner Liebe mitten im Heiligthume der Liebe. Freilich, die griechischen und römischen Christen können nach den Satzungen ihrer Kirche hiervon keinen Gebrauch machen, und namentlich die letztere behandelt das Mahl der Gemeinschaft mit Christus einseitig als Mahl des Bekenntnisses zu ihr; sie will nicht bloßes Abbild, sondern Fortsetzung Christi sein. Aber größer wäre die Schuld der evangelischen Kirche, wenn sie in vermeintlicher Kirchlichkeit das sauer errungene Kleinod ihrer Erkenntniß unter den Scheffel stellte oder preisgäbe: daß auch hier Christus und seiner objectiven Gabe die erste Stelle gebühre und unter keinerlei Vorwand seine königliche Gastfreundschaft durch die Kirche eingeengt oder das, was laut der Stiftung das Erste in der heiligen Handlung sein soll, nämlich die Gemeinschaft zwischen Christus und den Gläubigen, zurückgestellt und den vermeintlichen Inter-

[1] F. C. 745, 68.

essen der Gemeinschaft geopfert werde.[1] Wie die heilige Taufe allen Kirchen, die noch christlich sind, gehört, so ist auch das Gut des heiligen Abendmahls nicht einer speciellen Kirchengemeinschaft, sondern der Christenheit als Einheit zugehörig. Die Taufe wird von evangelischer wie specifisch katholischer Seite gegenseitig anerkannt, ohne daß die katholische oder evangelische Lehrauffassung bekennend oder polemisch in den Taufact eingemischt würde. So ist auch die Zulassung zum Sacrament des heiligen Abendmahls nicht von der dogmatisch concreten Auffassung desselben abhängig zu machen, und ebenso wenig die Anerkennung seiner Gültigkeit, wenn es nur einsetzungsgemäß verwaltet ist.

Anmerkung. Es ziemt namentlich der lutherischen Confession, welche auf die von dem Subject unabhängige göttliche Objectivität des Sacraments mehr als Zwingli und Socin den Haupt-Accent legt, die innere Katholicität, die der lutherischen Confession beiwohnt und eben in jener Objectivität ihren Hauptstützpunkt hat, fruchtbar zu machen, wenn auch ohne Auflösung der kirchlichen Ordnung. Die Forderung eines bestimmten Lehrbekenntnisses, behufs der Zulassung, wäre principiell eher zwinglisch und nicht lutherisch. Dazu kommt: die Forderung gerade dieser menschlichen Leistung, nämlich correcter Begriffsbildung, verbürgte nicht im Geringsten die rechte Würdigkeit und heilsbegierige Gesinnung.

B. Die Abbildung des königlichen Amtes Christi durch die Kirche, oder die Schlüsselgewalt.

§ 146.

Als Abbild der königlichen Thätigkeit Christi hat die Kirche Recht und Pflicht, sich in und aus der Welt zu organisiren. Den Grundstein dafür bildet die Thätigkeit, welche den Kreis Derjenigen abgrenzt, die auf die Kirche zu handeln berechtigt sind. Nicht minder wohnt der Kirche die Macht bei, kirchliche Ordnungen aufzurichten: für die Lehre im Symbol, für den Cultus in Liturgie und Gottesdienstordnung, für das Leben in der kirchlichen Sitte und Verfassung, alles dieses jedoch so, daß sie sich stets Christi Wort und Stiftungen unterstellt, also nicht durch Dogmatisirung kirchlicher Ordnung die Gewissen belastet und die evangelische Freiheit schädigt.

[1] Bei Zwingli ist neben der Erinnerung die professio und das Interesse der Gemeinschaft die Hauptsache. Sonach schlägt auch hier die Ueberspannung des lutherischen Typus ins Gegentheil um.

I. Bibliſche Lehre.

1. Zuerſt dem Petrus, dann der Geſammtheit der Apoſtel und in ihr der Kirche, iſt die Gewalt der Schlüſſel (Potestas clavium) übergeben in Beziehung auf das Haus Gottes;[1] aber erſt auf Grund ſeines Bekenntniſſes zu Jeſus als dem Sohn Gottes. Die Gewalt über die Schlüſſel iſt Symbol der Gewalt oder des Regiments in dem Hauſe. Dieſe Gewalt hörte nicht mit dem Scheiden der Apoſtel auf, ſondern ſie iſt für alle Zeiten der irdiſchen Kirche nothwendig, keine kann die Function der Leitung oder Regierung entbehren. Andrerſeits iſt von dem Herrn für die Ergänzung des Apoſtolates oder gar einen Primat keinerlei Vorkehr getroffen. Im Gegentheil, ging der Primat, ſoweit er factiſch im Anfang beſtand, von Petrus noch bei ſeinen Lebzeiten ebenſo factiſch auf Andere über, auf Paulus (für die heidenchriſtliche Welt), theilweiſe auf Jacobus den Gerechten für die Judenchriſten. Aus beidem, jenem durch Chriſtus anerkannten Bedürfniß einer Leitung und der Unterlaſſung der Fürſorge Chriſti für einen geordneten Uebergang dieſer Leitung von den Apoſteln auf Andere folgt, daß es der Gemeinde vom Herrn überlaſſen ſei, ſich die Träger dieſer Function zu beſtellen, und daß nicht ein beſonderer Stand von dem Herrn begründet wurde, dem das Recht der Aemterbeſtellung zugefallen wäre. Der Apoſtolat als Träger des Kirchenregiments iſt nicht als eine dauernde Einrichtung von dem Herrn beabſichtigt. Nach ſeinem Begriff als authentiſche Urzeugenſchaft dagegen iſt der Apoſtolat unwiederholbar, weil er auf der Einzigkeit der Stellung der erſten Generation zu Chriſtus und auf der unmittelbaren Auswahl und Ausbildung durch Chriſtus beruht. Schon die Apoſtel haben ſowohl die Gründung kirchlicher Ordnung als die Kirchenzucht mit den Gemeinden zuſammen vollzogen.[2]

2. Was ſodann den Inhalt der Schlüſſelgewalt anlangt, ſo weiſen die betreffenden Stellen zunächſt auf das Recht der Zulaſſung in das Haus Gottes, alſo der Entſcheidung über die Mitgliedſchaft oder Zugehörigkeit zur Kirche; erſt in zweiter Linie befaßt ſie auch die Gründung von Ordnungen und Geſetzen des Gemeinſchaftslebens. Die Zuge-

[1] Matth. 16, 19. 18, 18. Joh. 20, 23.
[2] Apoſtelgeſch. 6, 5. 1 Kor. 5, 4.

hörigkeit zur Kirche hängt ab von der Sündenvergebung, denn durch dieſe wird der Eintritt in die Kirche bezeichnet, und da durch Untreue und Abfall ein aufgenommenes Glied der Mitgliedſchaft auch wieder unwürdig werden kann, ja da auch die Gläubigbleibenden der Erneuerung der Sündenvergebung bedürfen, ſo hat die Schlüſſelgewalt auch für die ſchon Aufgenommenen noch Bedeutung, die des Erlaſſens der Sünde oder der Abſolution auf der einen, die des Behaltens derſelben ſowie der Kirchenzucht von der andern Seite. Die evangeliſche Kirche legt das Hauptgewicht auf das Erlaſſen oder Behalten der Sünde.[1] Dennoch iſt zweifellos, daß der Herr zwar nicht einem Clerus, aber ſeiner Kirche auch die Macht der Gründung von Ordnungen gegeben hat.[2] Die κυβέρνησις hat gleichfalls ein eigenes Charisma für ſich; von einem Auftrag, die Herde zu weiden, iſt die Rede,[3] und die apoſtoliſchen Gemeinden ſchufen ſich unter der Leitung der Apoſtel Ordnungen, wie die Diakonie,[4] ſowie andere Aemter.[5] Namentlich Vorſteher unter dem Namen Aelteſte oder Biſchöfe wurden durch die Apoſtel eingeſetzt, oder deren Einſetzung angeordnet.[6]

II. Kirchliche Lehre.

Nach einigen Jahrhunderten hatte ſich ein Clerus als eigener Stand gebildet. In der griechiſchen Kirche fungirte derſelbe mehr als Lehrregentſchaft, in der lateiniſchen mehr als Regiment für die Lebensordnung. Der Clerus, in ſeiner Geſammtheit vornehmlich repräſentirt in den Biſchöfen, ſchrieb ſich nach dem Nicänum zuerſt Infallibität im Dogma, bald aber auch göttliche Autorität für Geſetzgebung überhaupt in ſittlichen und disciplinariſchen Dingen zu. Der römiſche Katholicis-

[1] Matth. 16 und 18 iſt von „Binden und Löſen" die Rede, was durch Joh. 20, 23 ſeine Erklärung findet, wo von Erlaſſen und Behalten der Sünde geſprochen wird, daher das Binden und Löſen ſich nicht zunächſt auf verpflichtende Geſetze und Ordnungen und auf Dispenſationen von denſelben bezieht.

[2] Matth. 18, 17. Luc. 12, 42. 20, 9 ff. (Weinberg) 1 Kor. 9, 17.

[3] 1 Kor. 12, 28. Joh. 21, 16. 17.

[4] Apoſtelgeſch. 6, 1—6.

[5] Eph. 4, 11. 12.

[6] Tit. 1, 5. 1 Tim. 3, 1—13. 4, 12 ff. 5, 1 ff. 17—19.

mus machte die Kirche mehr und mehr zur Fortsetzung der königlichen Thätigkeit Christi, ja ließ ihn seine königliche Gewalt abgetreten haben an die Hierarchie, statt unter Festhaltung der unvergänglichen Herrschaft Christi und seiner Ordnungen die Kirche als Einheit von Clerus und Laien zum Abbild der königlichen Thätigkeit Christi bestimmt zu denken. Die römische Kirche dogmatisirte ihre Verfassung, und legte den Gewissen Gesetze, die nicht aus dem Glauben folgen, als göttliche und bindende Verpflichtungen auf. Was namentlich die Absolution für Sünden nach der Taufe und das Bürgerrecht in der Kirche anlangt, so machte sie eigenmächtige Ordnungen für die Bußdisciplin, wodurch sie das innere Leben an den Priesterstand fesselte und ihn auf Kosten des Wortes Gottes, der freien Gnade, wie der Freiheit der Gewissen zum ausschließlichen Spender der göttlichen Gaben, also auch zur Macht über den heiligen Geist erhob. Namentlich läßt die römische Kirche den Priesterstand durch Absolution und Bann Acte königlicher Gewalt ausüben, die judicielle Bedeutung als ein Gerichtsact über die einzelne Person haben sollen, wodurch ihr der Himmel auf oder zugeschlossen werde. — Daher verwarf es die Reformation, daß die Schlüsselgewalt die Vollmacht sei, sich judiciell über den Werth der einzelnen Person in einer vor Gott gültigen Weise auszusprechen, wie auch, daß die Absolution an den Priesterstand gebunden sei. Die Gabe der Geisterprüfung dauert nicht als eine an das kirchliche Amt gebundene fort. Das behauptet selbst die römische Kirche nicht, daher sie, um die Lücke im Wissen des Priesters auszufüllen, 1215 die Ohrenbeichte angeordnet hat, — ein freilich sehr ungenügender Ersatz der Herzenskunde, trotz der schriftwidrigen weiteren Satzung, daß nur die dem Priester gebeichtete Sünde vergeben werde. Die nothwendige Folge ist die Unsicherheit, ob wirklich genug gebeichtet und die Sünde vergeben sei, zumal Letzteres noch von der Erfüllung von menschlichen Leistungen und von Bedingungen nicht controlirbarer Art abhängig gemacht wird. — Die evangelische Kirche verwaltet die Absolution so, daß sie sie als die Spitze der evangelischen Verkündigung überhaupt behandelt und dem Bußfertigen Begnadigung oder Sündenvergebung darbietet.[1] In dieser ihrer Darbietung, für welche die Kirche nur Organ Christi sein

[1] Cat. maj. 549, 74.

will, bietet ſich die Gnade Chriſti ſelber dar.[1] Die evangeliſche Kirche maßt ſich dabei kein Urtheil über die wahre Bußfertigkeit des Einzelnen an. Ein judicieller Act über die Beſchaffenheit des Menſchen wäre immer fehlſam, die Darbietung aber, die mehr iſt als ein bloßes Lehren, nämlich ein Exhibere, iſt möglich, weil ſie auch Nichtgläubigen die Sündenvergebung darbieten darf, damit ſie glauben. Allerdings ſo, daß ſie nicht unterlaſſen darf, das Bewußtſein der Sünde und Schuld zu wecken, weil ohne dasſelbe es unmöglich wäre, auch nur ein Bewußtſein davon zu haben, was es um die Sündenvergebung iſt, alſo auch unmöglich, ſie als ſolche anzunehmen.[2] Dieſe Darbietung iſt das Hauptwerk der Kirche. Das Behalten der Sünde iſt nach evangeliſcher Lehre wieder kein judicieller Act, der den Werth oder Unwerth der Perſon infallibel vor Gott ausſagte. Eines ſolchen Urtheils und der ſicheren Feſtſtellung des Thatbeſtandes bedarf es auch für ſie nicht, ſondern es genügt, daß ſie, um das Heiligthum nicht zu entweihen,[3] die Darbietung der Sündenvergebung unterläßt, wo ſie zu der Annahme Urſache hat, daß Unbußfertigkeit vorhanden ſei. Die Folge hiervon iſt, daß ſie auch den Genuß des vollen Bürgerrechts, namentlich den Genuß des heiligen Abendmahls, welcher die Abſolution zu Vorausſetzung hat, Solchen zuzuſprechen nicht befugt iſt. Womit wohl beſteht, daß die Kirche, im Bewußtſein, die königliche Gewalt Chriſti nur unvollkommen abzubilden, und ihrer Fehlſamkeit eingedenk, ihr Urtheil über die Perſon nicht ſchlechthin identificiren wolle mit dem Urtheil Chriſti, oder ſich, wozu ſie nicht berufen iſt, als Richterin an Chriſti Stelle ſetze.

§ 146b. Fortſetzung.

III. Dogmatiſche Erörterung der Schlüſſelgewalt der Kirche als Abbildes der königlichen Gewalt Chriſti.

1. Die Kirche hat Recht und Pflicht ſich zu ordnen. *Εὐταξία* und *εὐσχημοσύνη* iſt ihr aufgegeben.[4] Aber für jedes Gemeinweſen, das ſich

[1] Cat. a. a. O. Apol. 164, 167.
[2] ſ. o. § 132b. 4 u. 5.
[3] Matth. 7, 6.
[4] 1 Kor. 14, 40.

ordnen will, ist die Grundfrage: Wer sind die Personen, die zu dem Gemeinwesen als Glieder zu rechnen sind, zumal als Glieder, die auf das Ganze einwirken? Und hierüber Entscheidung zu treffen, ist allerdings Abbildung der königlichen Gewalt Christi. Aus dem Früheren nun ergibt sich, daß der Eintritt in das Haus der Kirche durch Tilgung der Sündenherrschaft geschieht, also vor Allem durch Sündenvergebung, durch welche die Erlösten von der Welt unterschieden sind. Die richtige Verwaltung der Sündenvergebung führt zur Taufe, das Recht und die Pflicht, d. h. das Amt, die Sündenvergebung darzubieten, ist zunächst das Amt zu taufen, woran sich von selbst das Amt anschließt, erkrankte Glieder (z. B. schon in der Kindheit Getaufte) durch Buße und erneuten Glauben zum Taufbunde zurückzuführen (Absolution). Im Allgemeinen haben nun zwar alle Getauften, nachdem sie den Glauben, der die dargebotene Gnade annimmt, vor der Gemeinschaft bekannt und nicht offenbar sich des Abfalls oder der Unbußfertigkeit schuldig gemacht haben, berechtigten Antheil an dem kirchlichen Gemeinwesen. Aber doch findet in Bezug auf sie noch ein Unterschied der Stufen statt, welche die einzelnen Mitglieder nach Alter, Gaben u. s. w. einnehmen. Ist das Erste die Stufe derer, welchen durch die Taufe Antheil am Himmelreich zugesprochen wird, damit sie glauben, und denen daher die Kirche Erziehung zur Mündigkeit schuldig ist, so bildet die zweite Stufe der Antheil an dem Vollgenuß der Güter der Kirche, namentlich auch des Sacramentes des Altares, für welches die Kirche Solche, die sich entschieden als Ungläubige, ja als noch nicht Gläubige darstellen, nicht als reif erklären kann.[1] Dieses Recht wird erworben durch Bekenntniß des Glaubens, und die Confirmation ist die kirchliche Ordnung, um die zur Selbstprüfung Gereiften für abendmahlsfähig zu erklären. Erst die dritte Stufe, zu der auch noch physische Reife des Alters und Verstandes gehört, gewährt das Recht der productiven Thätigkeit in der Kirche und für sie, was abermals durch ein kirchliches Urtheil sich zu vermitteln hat. Dieses Urtheil kann fehlsam sein, es kann zu früh oder zu spät dieses volle Bürgerrecht zusprechen. Doch fehlt der Kirche die Gabe der Geisterprüfung nicht in dem Maße, daß es für die Vertheilung der

[1] § 145, 2.

Aemter einer Fortdauer oder Erneuerung des Apoſtolates bedürfte,[1] vielmehr, ſo wenig der Kirche gegeben iſt, das Verhältniß des Einzelnen zu Gott und ſeinen Geſammtwerth zu beſtimmen, weil dieſes ein Inneres iſt, ſo verhält es ſich doch anders mit dem Urtheil über die Gaben und Tüchtigkeiten, die ſich in äußeren Handlungen offenbaren müſſen. Wenn daher nur die Kirche alles im Namen Jeſu thun, alſo Kraft und Weisheit ſich durch das Gebet im Namen Jeſu, dieſe Quelle des königlichen Sinnes und Könnens, holen will, und dadurch ihren Willen reinigt, damit er eins werde mit dem Willen Chriſti, ſo werden grobe Fehler nicht vorkommen müſſen.

2. Das Recht, eine chriſtliche Hausordnung zu gründen, zu erhalten und fortzubilden, bezieht ſich aber nicht bloß auf die Perſonen, die in ihr auf verſchiedenen Stufen ein Bürgerrecht haben ſollen, ſondern auch auf das Recht der Geſetzgebung und Verwaltung, wozu beſonders auch die Gliederung der Aemter gehört. Die Schlüſſelgewalt auch in dieſem Sinn iſt nicht einem Stand oder gar einer einzelnen Perſon übergeben, wie dies ſchon aus der apoſtoliſchen Praxis erhellt,[2] aber die Kirche bleibt gebunden an Chriſti Wort und königlichen Willen, ſie darf nicht Nebendinge zu einem Joch für Alle machen, ſie darf nicht mit Heilsnothwendigkeit ſolches bekleiden, dem dieſe nicht zukommt, weder in der Lehre noch im Leben. Und was die Form angeht, ſo darf ſie nicht tyranniſch ſein. Sie darf überhaupt nicht die Art einer Zwangsgewalt haben.[3] Das unterſcheidet ſie von dem Staate. Unbeſchadet der Mannigfaltigkeit in den Ordnungen der Kirche, der Cerimoniae und Constitutiones, zu denen auch Lehrordnungen gehören, kann die Einheit der Kirche beſtehen, und unbeſchadet der Einheit eine Mannigfaltigkeit. Einförmigkeit will Chriſtus nicht,[4] es muß auch der evangeliſchen Freiheit Raum bleiben.

[1] Wie namentlich die Irvingianer wollen.

[2] Apoſtelgeſch. 6. A. S. 345, 352. Apol. 204.

[3] Matth. 20, 25 f. Luc. 22, 25 f. 1 Kor. 4, 14. Apol. 49. 295. 187. A. S. 361.

[4] C. A. VII. u. p. 19, 31. Apol. 151. 208. F. C. 616. Vgl. das Gleichniß von den verſchiedenen Pfunden.

Zweite Abtheilung.

(Vgl. S. 784.)

Von der die Welt ſich aneignenden, in und aus ihr organiſirten Kirche.

§ 147. Die Organiſation für Chriſti ſich fortſetzende Thätigkeit.

Die Grundbedingung der Organiſirung der Kirche in und aus der Welt iſt, daß ſie ſich fortwährend dazu hergebe, ein getreues Organ für die dreifache Thätigkeit zu ſein, die Chriſtus in ihr und durch ſie *fortſetzen* will. Demgemäß hat ihre Organiſation vor allem dafür zu ſorgen, daß Wort Gottes, Taufe und Abendmahl ihr rein erhalten bleiben, und durch dieſelben Chriſti Gnadenwille auf die zur Kirche gewordene und werden ſollende Menſchheit wirke.

Vgl. §§ 134. 135. 138—141. 145.

§ 147b. Organiſation für die Abbildung der Thätigkeit Chriſti.

Alle die Thätigkeit Chriſti *abbildenden* Functionen der organiſirten Kirche haben zu ihrer Norm und Regel die unverrücklichen Grundlagen der Kirche, zu ihrer Seele den heiligen Geiſt, zu ihrem Zweck die Erbauung *(οἰκοδομή)* der Kirche,[1] ihr intenſives und extenſives Wachsthum. Sie vollziehen ſich (§ 134. 136. 142. 146) auf jener Grundlage *negativ* durch die *reinigende* Thätigkeit, wohin die Zucht als Selbſtzucht des Einzelnen, die Hauszucht, und die kirchliche Zucht gehört.[2] *Poſitiv* einmal in *empfangender* Weiſe, indem ſie ihr Leben durch geordneten Gebrauch der Gnadenmittel ſtärkt; ſodann in *productiver* und *wirkſamer* Weiſe durch ihre *Selbſtdarſtellung*, deren Mittelpunkt das Cul-

[1] Eph. 2, 21. 4, 12.

[2] Im Reich Gottes, im Unterſchied von der Kirche, hat auch die bürgerliche und ſtaatliche Zucht ihre Stelle. Von ihr iſt nicht hier zu reden, weil die Kirche nicht das Subject dieſer Zuchtübung iſt (ſ. u.), ſondern in der chriſtlichen Ethik.

tusleben ist, und durch die Thätigkeit theils für ihre Ausbreitung über die nachwachsenden neuen Geschlechter und über die noch unbekehrten Völker (Pädagogie, Katechese, Mission), theils für ihr intensives Wachsthum. Endlich durch Leitung der Kirche auf verschiedenen Stufen und in aufsteigenden Kreisen. Zur Wohlordnung der Kirche gehört, daß diese Functionen sich an verschiedene Aemter auf Grund der Charismen vertheilen, deren Verschiedenheit aber durch die Einheit des Geistes zusammengehalten ist, in gegenseitiger Anerkennung und Hilfleistung.[1]

Literatur: Nitzsch a. a. O. Petersen, die Idee der Kirche. 1839 ff. Die Schriften von Kliefoth, Delitzsch, Löhe über die Kirche. W. Preger, die Geschichte der Lehre vom geistlichen Amt auf Grund der Geschichte der Rechtfertigungslehre 1857. Ad. Schaeffer, Observ. ad ministerii ecclesiast. notionem rectius constituendam 1855. Hosemann, Du Ministère évangelique 1855. Ueber Kirchenzucht: Otto, Versuch einer Verständigung über Kirchenzucht in der evangelischen Denkschrift des Seminars zu Herborn. Stück 1 und 2. 1854 und 1855 (bei ihm eine reiche weitere Literatur). Fabri, über Kirchenzucht im Sinn und Geist des Evangeliums 1854. Gottfr. Galli, Dr. jur., die lutherischen und die calvinischen Kirchenstrafen gegen Laien im Reformations-Zeitalter. Breslau 1879. Beyschlag, deutsch-evangelische Blätter V, 2. 1880 Febr. Soll der evangelische Geistliche auf eigene Hand vom heiligen Abendmahl ausschließen können? Zezschwitz, Praktische Theologie.

Anm. Wir hatten hier nur den dogmatischen Ort für die Hauptgegenstände der praktischen Theologie zu verzeichnen, fügen aber einiges Weitere bei.

1. Alle diese Functionen, durch welche die Kirche als ein freier, Christus gegenüber relativ selbständiger, aber von seinem Geist beseelter Organismus dasteht, bilden, wenn auch in Schwachheit, Christi amtliches Thun ab. Diese Abbildung gedeiht in dem Maß, als die Kirche immer wieder in Christi Sinn sich versenkt, also auf dem Grund des Gebets im Namen Jesu und der Betrachtung seines Wortes. Nach dem Früheren[2] hat sie einmal alles Störende von ihrem Leben abzuhalten, sodann ihr positives Gedeihen zu fördern. Jenes, wobei wir etwas verweilen, geschieht durch die nöthige Vorsicht in der Aufnahme neuer Glieder in die oben bezeichneten Stufen, und durch Abwehr der Aergernisse innerhalb ihrer selbst sowie des schädlichen Einflusses unüberwundener Elemente aus der Welt auf ihr Gemeinschaftsleben. Damit ist ihr reinigendes Verfahren mit der Zucht begründet, welche zum Ziel nicht die äußere

[1] 1 Kor. 12, 1—30. 14, 1 ff. 1 Petr. 2, 5—9. Eph. 4, 8—16.
[2] § 146.

Ehre der Kirche für sich, sondern einerseits die Entkräftung der Aergernisse und die Selbstbehauptung ihrer inneren Ehre, andrerseits die Heilung der geistigen Erkrankung hat, welches Beides am sichersten gelingt, wenn die Gegenstände der kirchlichen Zucht zur Selbstzucht geleitet werden. Nur so verstanden hat Calvins Wort, „daß die Kirchenzucht nervus ecclesiae sei," Wahrheit, nicht aber in dem Sinn, daß die Verwaltung der Gerechtigkeit auch in der Kirche wie im Staate Selbstzweck sei, denn die Kirche hat dem Endegericht nicht vorzugreifen.[1] Die donatistische Darstellungssucht einer im Glauben „reinen" und heiligen Kirche, läßt es gerade an Darstellung der Liebe und Geduld der Kirche fehlen, ohne welche ihre „Heiligkeit" in träge und doch richterischhoffärtige Gesetzlichkeit umschlägt, die den mühsameren Weg der geistigen Ueberwindung des Feindlichen scheut.[2]

Anmerkung. Die Verhandlungen über Kirchenzucht seit den fünfziger Jahren, die sich naturgemäß an das Streben jener Zeit nach kirchlicher Verfassung anschlossen, für die die Frage der Kirchenzucht einer der fundamentalsten, aber auch schwierigsten Punkte ist, schon in theoretischer, noch mehr in praktischer Hinsicht, sind lehrreich und fruchtbar gewesen. Zu den ausgezeichnetsten Arbeiten über den Gegenstand gehören die von Fabri, Otto, Nitzsch und Beyschlag. Ihrem Begriff nach will die Kirchenzucht auf der einen Seite von der Seelsorge, auf der andern von der Strafe im eigentlichen Sinn oder Sühne unterschieden sein. Sie hat eine nothwendige Stelle neben der Seelsorge; denn wo die Seelsorge gegenüber der Hartnäckigkeit am Ende ist, da bleibt doch der Kirche noch etwas zu thun, falls der Sünder durch öffentliche ungerügte Sünden Aergerniß hervorruft, d. h. nach innen ansteckend zu wirken droht, nach außen aber, sofern er doch Mitglied der Kirche ist, Anstoß gibt, der Kirche Verlästerung zuzieht und dadurch ihre Wirksamkeit beeinträchtigt. Sie ist aber auch von Strafe bestimmt zu unterscheiden. Das Strafrecht zu üben ist Sache des Staates, nicht der Kirche. Nicht darauf kommt es der Kirche an, daß dem Sünder werde, was ihm gerechtermaßen gebührt, oder daß sie eine Sühne empfange für die Verletzung, die ihr oder ihrer Ehre durch den Sünder widerfährt, vielmehr das Gericht überläßt sie Gott, der da recht richtet und ins Innere schaut. Kirchenzucht im Unterschied von jenen

[1] Matth. 13, 25 ff. 29. Eine Ausschließung Getaufter vom heiligen Abendmahl kann gerechtfertigt sein, aber nicht aus der Kirche, als Gemeinschaft der das Wort Gottes Hörenden, dem widerspricht nicht Matth. 18, 17. Denn auch die Heiden und Zöllner sollen noch Gegenstände der Bearbeitung durch das Wort sein, und auch die menschliche Untreue gegen den Taufbund bricht noch nicht Gottes Treue und Verheißung. s. o. § 141. 140, 3.

[2] Mit viel Weisheit in beredten nur zu wenig beherzigten Worten spricht sich hierüber J. Müller in den mehr genannten Abhandlungen über sichtbare und unsichtbare Kirche aus a. a. O. S. 372—383.

beiden ist Selbsterhaltung oder Selbstbewahrung der Kirche durch Zurückziehen und Abscheiden ihrer selbst von dem unverbesserlichen, Aergerniß gebenden Sünder. Damit ist wohl vereinbar die Liebe, welche seine Besserung sucht und hofft. Die Liebe der Kirche beweist sich zuerst in der Milde und Geduld, die mit dem Ernst wohl zusammen besteht, und sich in den Stufen des kirchlichen Verfahrens offenbart. Auch die eigentliche Kirchenzucht, die Zurückziehung der Kirche von dem Sünder und die stufenmäßige Vorenthaltung ihrer Gemeinschaft und Güter hat zwar zur beabsichtigten Wirkung, daß er isolirt und in sich selbst zurückgeworfen werde, aber da dieses zu seiner Ernüchterung und Selbstbesinnung führen kann und soll, so ist es wohl mit Liebe vereinbar, welche hofft, daß dieses der Kirche nothwendige Thun den Sünder zur Besserung rufe, und welche durch Fürbitte dieser Hoffnung Nachdruck gibt. Da das innerste Wesen der Kirche heilige Liebe ist, so kann sie gegen den hartnäckigen, Aergerniß gebenden Sünder sich selbst nicht behaupten, ohne auch die Liebe zu bewahren. Auf die bloße Ehre darf es ihr daher nicht ankommen; und daraus für sich kann die christliche Kirchenzucht nicht abgeleitet werden. Vielmehr Luthers Wort: Gottes Ehre ist seine Liebe, ist auch auf sie anwendbar. Ohne Geduld und Liebe wäre sie salzlos trotz aller Einbildung von Reinheit und in Gesetzlichkeit zurückgefallen. Es ist donatistischer, die Kirche verwirrender Irrthum, vollkommene Reinheit auch nur in Einem Gebiet, z. B. dem der Lehre, oder auch nur von Einer Klasse der Mitglieder, dem Lehrstand unter Androhung von Mitteln der Kirchenzucht zu verlangen.[1] Mit Recht fordert ferner Fabri als Voraussetzung für Uebung der Kirchenzucht den Geist brüderlicher Gemeinschaft S. 75 und für die sie Uebenden das Stehen in der Kraft des heiligen Geistes, wie denn nicht zufällig ist, daß Christus den Worten Joh. 20, 23 voranschickt: „Nehmet hin den heiligen Geist." Die obigen Grundsätze stützen sich besonders auf Matth. 18, 17—20, die Grundstelle über Kirchenzucht; und denselben entsprechend ist 1 Kor. 5, 1 f. vgl. 2 Kor. 2, 6 f., sodann 1 Tim. 1, 20. 2 Tim. 2, 17. 18. 4, 14 verfahren.

2. Der Grundgedanke der lutherischen Dogmatiker, im Gegensatz sowohl gegen die römische Hierarchie, als gegen Anarchie auch in der Form eines nivellirenden Spiritualismus ist: die Kirche bestehe aus tres status hierarchici. Erstens: dem kirchlichen Amt (status ecclesiasticus). Zweitens: der christlichen Obrigkeit (magistratus politicus). Drittens: dem Hausstand (status oeconomicus). Es liegt darin ein freundliches Verhältniß zum Volksleben (status oeconomicus), und zum Staat (status politicus). Aber die Voraussetzung dieser Gliederung

[1] Treffend sagt Fabri a. a. O. S. 83 einerseits: „Auf Reinerhaltung des geistlichen Standes möchte ein Hauptaugenmerk zu richten sein." Andererseits: „Weniger das formale Bekenntniß, wenn es nur nicht in schlechthin anti-evangelischer Weise verleugnet wird, möchte hier vor Allem in Frage zu ziehen sein." Er fordert, der christlichen Billigkeit hierbei eingedenk zu bleiben, welche auf die Bildungsart der Person Rücksicht nimmt und verlangt, besonders die sittliche Haltung derselben, also die Gewissenhaftigkeit ins Auge zu fassen.

war die Glaubenseinheit der Volksgenossen, die nicht mehr besteht, auch ist die Verschiedenheit des Princips für die staatliche und kirchliche Organisation dabei nicht beachtet, die staatliche ist vielmehr zum Theil unmittelbar auf die kirchliche übertragen worden. Von kirchlichen Aemtern und Functionen hat nur das Lehramt in dieser Organisation eine selbständige kirchliche Stellung besonders für den Cultus. Die bisherige Geschichte in der lutherischen Kirche war, daß der dritte Stand mit seinen Rechten und Pflichten nicht zur kirchlichen Entwickelung kam, sondern zur bloßen Ecclesia audiens (zur hörenden und gehorchenden) wurde. Sein Recht wurde absorbirt von den beiden ersten Ständen, mochten diese verbunden sein, wie in der Reformationszeit, oder mochten sie sich entzweien, wie vielfach im 17. und 18. Jahrhundert (wo die Rechte der Kirchenleitung sowohl vom Lehrstand als von den Fürsten beansprucht wurden), und mochte das Letztere so geschehen, daß die Fürsten sich Nothbischöfe nannten, wohl auch ein Vertrag zur Uebertragung des Summepiskopates fingirt wurde, oder mochten sie angeblich, kraft des staatlichen Rechts, Frieden zu schaffen und zu erhalten, territorialistisch das Kirchenregiment an sich ziehen, wie vom 18. Jahrhundert bis hinein ins 19. geschah. Erst der Mehrheit der Confessionen in demselben Staat ist es zu danken, daß die Fortführung der Herrschaft des Staats über die Kirche in der alten Weise zur Unmöglichkeit wurde. Die Obmacht des Staates ist auch in den Gebieten der Zwinglischen Reformation und des Anglicanismus herrschend geworden, jedoch hat sonst die reformirte Confession unter Calvin's Einfluß die kirchliche Selbständigkeit mehr gewahrt, namentlich durch Beiziehung von Aeltesten. Die in den lutherischen Gebieten noch mehr als in den reformirten herrschende Passivität des Volkes hatte gewöhnlich die Erschlaffung des kirchlichen Lebens, namentlich auch der Kirchenzucht zur Folge, für welche die Mitwirkung des Gemeindeurtheils (nach Matth. 18, vgl. 1 Kor. 5) zu fordern ist.

§ 148. Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche.

Die Unterscheidung der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der irdischen Kirche ist, richtig bestimmt, unerläßlich für die Reinheit des Begriffs der Kirche, die in und aus der Welt sich zu organisiren hat (§ 146 ff.).

Literatur: Joh. Musaeus Disp. de natura et definitione ecclesiae und sein Tractatus de Ecclesia 1671 P. I. II. Andersen, das prot. Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Theol. Mitarbeiten 1841. H. 3. J. Müller, die unsichtbare Kirche, in seinen dogmatischen Abhandlungen. S. 278—403 (1850). 1870. Derselbe, die nächsten Aufgaben für die Fortbildung der deutsch-protestantischen Kirchenverfassung, Janus 1845. H. 8. J. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche 1853. Münchmeyer, das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche 1854. Ritschl, über die Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Stud. u. Krit. 1859. 2. und Begründung des Kirchenrechts im evangelischen Begriff der Kirche; aus der Ztschr. für Kirchenrecht 1869. S. 15 ff. Hackenschmidt, des luth. Theologen Joh. Musäus Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche. Stud. u. Kritiken 1880. 2. Krauß, das protest. Dogma von der unsichtbaren Kirche 1876. Harnack, die Kirche, ihr Amt und ihr Regiment.

A.

Die biblische Lehre.

Die Kirche ist erst mit Pfingsten, also durch den einen selbständigen Glauben zeugenden heiligen Geist geworden. Denn zuvor waren die Jünger Christi noch in Unmündigkeit, mithin war unmittelbar nach Christi Scheiden noch keine eigentliche Kirche auf Erden. Auf Glaubensstiftung in selbständigen Personen, die mit einander in Liebe verbunden sein sollen, war Christi ganzes irdisches Thun angelegt, nicht auf Gründung einer unpersönlichen Anstalt oder äußerer Satzungen und Ceremonien. Allerdings hatte in seiner Person die ganze Jüngerschaft schon einen äußeren Mittelpunkt und sein Ziel war, daß aus ihr Kirche werde: aber diese war noch nicht da, bevor durch den heiligen Geist eine mündige Jüngerschaft bereitet und gesammelt war. Die Kirche heißt Tempel des heiligen Geistes, bestehend aus lebendigen, Christi Leben in sich tragenden Steinen,[1] d. i. Personen. Ihre Heiligkeit haftet nicht an ihren Institutionen oder an Sachen, sie ist nicht dinglicher, sondern persönlicher Art. Unbeschadet der Vielheit der gläubigen Personen aber ist sie Eine — Christus hat nur Einen Leib[2] — und diese Eine ist die Säule und Feste der Wahrheit, eine geschichtliche, unvergängliche Macht,[3] durch ihre unveränderlichen Grundzüge, Wort und Sacrament, die für sich nicht

[1] 1 Petr. 2, 5 ff. 2 Tim. 2, 19. Eph. 2, 20. 1 Kor. 6, 19.
[2] Eph. 4, 3—16. 5, 23 ff. 1 Kor. 3, 16. 17.
[3] 1 Tim. 3, 15. Matth. 16, 18.

Kirche sind, aber ihrer Erhaltung dienen. Diese Eine wahre Kirche, die seit Pfingsten besteht, wird nun aber im N. T. nicht als mit der äußeren Gemeinschaft der Getauften sich schlechthin deckend bezeichnet. In dieser äußeren Gemeinschaft ist schon in der apostolischen Zeit Vieles, was zur reinen Kirche nicht gehört. Nicht bloß einzelne Sünden, auch falsche Brüder und Irrlehrer treten in ihr auf, Unkraut wächst neben dem Weizen, so schon bei Ananias und Sapphira,[1] und noch Schlimmeres wird von Paulus und Johannes geweissagt.[2] Schon Christus redete von Anhängern, die nur Herr Herr sagen, von einem Gast bei dem Hochzeitmahl des Gottesreiches ohne hochzeitliches Kleid, er verglich das Reich Gottes mit einem Netz, in welchem gute und schlechte Fische gefangen werden, deren Ausscheidung erst am Ende der Welt stattfinden solle und dürfe. Ja er nannte die Seinen eine kleine Heerde im Vergleich zur Menschheit.[3] Der Kirche ist nicht aufgegeben, sich schon auf Erden als die vollkommen reine und heilige zu wissen oder darzustellen,[4] sei es durch den Versuch, alles Unkraut auszujäten — etwa wo die Gläubigen die Majorität bilden und die Macht haben —, sei es durch die Forderung, daß alle Gläubigen sich ausscheiden, um eine gesonderte Gemeinschaft zu bilden, — etwa wo sie die Minorität bilden. Sondern es heißt:[5] „Lasset Beides mit einander wachsen bis zur Ernte." Die Christen sollen vielmehr in der Welt, aber nicht aus der Welt sein,[6] das Licht in der Finsterniß, das Salz der Welt, der Sauerteig in der Masse.[7] Das Christenthum will eine Macht der Aneignung der Welt sein, so zwar, daß auch die Welt dasselbe sich zu eigen mache und so aus der Welt Kirche werde. Da nun so die Kirche beschwert ist von Solchen, die äußerlich zu ihr gehören, innerlich aber noch zur Welt, und da sie mit der Welt noch Gemeinschaft halten muß, weil ihr noch viele

[1] Apostelgesch. 5. 2 Kor. 11, 13. 26. Gal. 2, 4.

[2] 2 Thessal. 2, 1 ff. 1 Tim. 1, 6 ff. 4, 1 ff. vgl. 2 Tim. 2, 16—18. 1 Kor. 15, 12. 1 Joh. 4, 1 ff. vgl. 2, 19 f. Offenb. 1—3.

[3] Matth. 7, 21. 13, 47—50. 22, 1—14. Luc. 12, 32.

[4] Eph. 4, 13. Rein und fleckenlos ist die Braut Christi im jetzigen Aeon noch nicht.

[5] Matth. 13, 29. 36 f.

[6] Joh. 17, 15.

[7] Matth. 5, 13. 14. 13, 33.

Glieder fehlen zur Fülle ihres Leibes, da ferner ihre einzelnen Glieder, wenn auch gläubig, doch noch sündig sind, sie selbst aber als Einheit nicht in Herrlichkeit dasteht, sondern in Schwachheit, in einer Christi Schicksal abbildenden Niedrigkeit, in Kreuz und Leidentlichkeit, so ist einleuchtend, daß schon nach dem N. T. Wesen und Erscheinung, die innere und die äußere Seite der Kirche sich noch nicht decken.[1] Und da nach dem über ihre Entstehung oben Gesagten auf die erste Seite, die unsichtbar ist, das Gewicht des Principes fällt, so ist der Unterschied zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche biblisch begründet. Sie hat auf Erden in Knechtsgestalt nicht als triumphirende dazustehen, was aber ihren Eifer in Reinigung und Wachsthum nicht schwächen, sondern ihn kraft sehnsüchtiger Hoffnung auf ihre doch sichere Vollendung beleben soll.[2]

B.

Die kirchliche Lehre.

1. Die ausdrückliche Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche ist den ersten Jahrhunderten der Christenheit fremd, so bestimmt sie ein Bewußtsein von dem Unterschied des inneren und des äußeren Menschen, der relativen Verborgenheit und Unerkennbarkeit des ersteren hatte. Die göttliche Idee der Kirche und ihre Wirklichkeit gingen der alten Christenheit vornehmlich nur in Beziehung auf die niedrige Erscheinung der Kirche in ihrer gedrückten und noch eingeengten Wirklichkeit aus einander, beide aber, Idee und Wirklichkeit blieben zusammengehalten durch die christliche Hoffnung, die nur, wo sie in ebionitische oder judaistische Bahnen abirrte, das in der irdischen Kirche schon gegenwärtige Heil so gering anschlug, als fände keinerlei Identität zwischen dieser und dem zu Erwartenden statt. Daß in den ersten Zeiten nicht zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche unterschieden wurde, davon lag der Grund ohne Zweifel besonders darin, daß in diesen Zeiten die Kirche sich einer wesentlichen Einheit und Reinheit erfreute, und nicht am wenigsten trug hierzu die sichtende Kraft der Verfolgungen bei. Der Mangel an äußeren Vortheilen des christlichen Bekenntnisses, ja

[1] 1 Joh. 3, 2. Kol. 3, 3. 4. *ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ χριστῷ ἐν τῷ θεῷ.*

[2] Eph. 5, 27. 4, 16.

die Gefahren desſelben übten die wirkſamſte Kirchenzucht. Aber als ſeit dem vierten Jahrhundert die heidniſchen Maſſen plötzlich in die Kirche einſtrömten, da wurde der Contraſt zwiſchen der Kirche, wie ſie ſein ſoll und ihrer Wirklichkeit, beſonders auch der Beſchaffenheit ihrer Vorſtände ſo empfindlich, daß Männer wie Tichonius, Vigilantius und Jovinianus die wahre Kirche, die unbefleckte Braut Chriſti, die ihnen Gegenſtand ihres Glaubens, ihrer Liebe und Hoffnung war, der empiriſchen Kirche ſchroff als eine andere gegenüberſtellten. Die katholiſche Kirche bekämpfte aber ſolche Unterſcheidung auf das eifrigſte, ließ nur den Unterſchied zwiſchen der ſtreitenden und triumphirenden Kirche zu und fand immer mehr für den Mangel an Heiligkeit aller Perſonen in der Kirche, den ſie nicht leugnete, einen Erſatz in der Heiligkeit ihrer Inſtitute, die auch für die Einheit und Katholicität, die Apoſtolicität und Infallibilität derſelben eine Gewähr geben ſollten. Da wurde aus dem Glauben Gehorſam gegen die hierarchiſch verfaßte Kirche, und die Grenzen der römiſchen Kirche galten auch für Grenzen des Chriſtenthums, Extra ecclesiam (Romanam) nulla salus. Anſätze zu einer Unterſcheidung zwiſchen ſichtbarer und unſichtbarer Kirche zeigen ſich im Gegenſatz zur äußeren immer mehr betonten Einheit der katholiſchen Kirche in dem Unterſchied zwiſchen Praedestinati oder Electi, und zwiſchen Nichterwählten oder Praesciti, der in verſchiedener Weiſe von Auguſtin, Wycliffe, Hus geltend gemacht wurde, aber von der Art iſt, daß die Anwendung dieſer Unterſcheidung auf das Endegericht verſchoben, die Auffaſſung der diesſeitigen Kirche aber davon noch nicht weſentlich afficirt wird.

2. Anders ſtellte ſich die Sache in der Reformationszeit. Der evangeliſche Glaubensbegriff mit ſeiner Innerlichkeit enthielt ſtatt der bloßen Gemeinſchaft mit Menſchen und der Gleichheit in äußeren Riten oder Ordnungen, die unmittelbare, perſönliche Gottesgemeinſchaft, den Antheil an der Rechtfertigung durch den Verſöhner und an dem heiligen Geiſt. Damit war die Gewißheit verbunden, daß dieſer Glaube auch Princip und Regulator der Gemeinſchaft ſein müſſe, welche chriſtliche Kirche zu heißen verdiene. Dadurch kamen aber die Evangeliſchen in einen tiefen Widerſpruch mit dem katholiſchen Kirchenbegriff, der die Kirche in der Einheit des Cultus und der Cerimonien, beſonders aber

in der rechtlichen, ſtaatsförmigen Verfaſſung der chriſtlichen Bekenner, ihrer Unterordnung unter die Hierarchie ſah, der von Gottes wegen Gehorſam gebühre. Seitens des römiſchen Katholicismus wurde auf Grund ſeiner Kirchenidee den Evangeliſchen die Zugehörigkeit zur chriſtlichen Kirche beſtritten, wenn ſie ſich nicht den hierarchiſchen Ordnungen und dem katholiſchen Cultus unterwürfen. Aber dieſelbe Erkenntniß von dem Weſen des Glaubens und ſeiner Bedeutung für die Kirche, wodurch die Evangeliſchen mit dem römiſchen Katholicismus entzweit worden waren, bot ihnen auch die Mittel ſowohl zur Vertheidigung des eigenen Standpunktes als zur Kritik des gegneriſchen und die Ausführung der apologetiſchen und polemiſchen Bedeutung ihrer poſitiven Glaubensanſchauung führte zur Unterſcheidung der Ecclesia als visibilis, der gegenüber ſie ſich die evangeliſche Freiheit wahrten, von der invisibilis. Auf die Zugehörigkeit zu dieſer wollten ſie nicht verzichten; zu ihr ſich zu rechnen erachteten ſie vielmehr um ſo mehr ſich für berechtigt, je mehr ſie von den Verunreinigungen der herrſchenden, ſichtbaren Kirche ſich rein zu erhalten ſuchten und das Hauptgewicht auf die Innerlichkeit des evangeliſchen, mit Chriſtus und dadurch erſt mit den Brüdern einigenden Glaubens legten. Dieſe Unterſcheidung wurde frühe mannigfach der Sache nach, wenn auch anfangs ohne feſten Ausdruck geltend gemacht, und ſie war ein weſentliches Stück des gemeinevangeliſchen Bewußtſeins. Aber auch der Ausdruck Ecclesia visibilis et invisibilis wurde allmählich allen Reformatoren geläufig. Mag auch Zwingli ihn zuerſt (1531) gebraucht haben, er hat ſich auch Luthern wie Calvin und Melanchthon aufgedrängt, wenn ſie gleich darunter nicht zwei geſonderte Kirchen verſtehen.[1] Es iſt ihnen dabei nicht darum zu

[1] Zwinglii Expositio christianae fidei (kurz vor ſeinem Tode für Franz I. von Frankreich verfaßt), ed. Niemeyer Collectio Confessionum in Ecclesia reformata publicatarum 1840. S. 53. Zwinglii Opera ed. Schuler et Schulthess IV, 58): Credimus et unam sanctam esse catholicam h. e. universalem ecclesiam. Eam autem esse aut visibilem aut invisibilem. Invisibilis est, quae — spiritu s. illustrante Deum cognoscit et amplectitur. Zu ihr gehören alle Gläubigen auf dem Erdboden. Unſichtbar heiße ſie nicht, als ob die Gläubigen unſichtbar ſeien, ſondern weil, wer wirklich glaubt, nur Gott und ſich ſelbſt, nicht aber menſchlichen Augen bekannt iſt. Visibilis autem ecclesia non est Pontifex Romanus etc. sed quotquot per universum orbem Christo nomen dederunt. Unter ihnen gibt es auch Solche, die mit Unrecht Chriſten heißen, da

thun, gegen die erſcheinende Kirche gleichgültig zu machen, oder der Pflichten gegen ſie zu entbinden; ſondern darum, den reinen, geiſtlichen

ſie nicht glauben: es gibt in der ſichtbaren Kirche Solche, welche nicht Glieder der auserwählten unſichtbaren Kirche ſind. Die ecclesia invisibilis iſt ſonach ein engerer Kreis als die ſichtbare. Andererſeits wenn unter der ſichtbaren die römiſche Kirche verſtanden wird, ſo gibt es hienach auch Glieder der wahren Kirche außerhalb dieſer ſichtbaren. Daß die Electi die ecclesia invisibilis bilden, ſagt er in der Stelle nicht, ſie iſt ihm auch keine civitas Platonica, vielmehr ſchreibt er der Kirche überhaupt eine Organiſirung zu (pastores, magistratus). Calvin (in dem Dedicationsſchreiben ſeiner Institutio an Franz I. von Frankreich C. Ref. XXX. 22 f. Instit. rel. chr. ed. Tholuck I, 15. v. J. 1536): In his cardinibus controversia nostra vertitur: primum, quod ecclesiae formam semper apparere et spectabilem esse contendunt, deinde quod formam ipsam in sede romanae ecclesiae et praesulum suorum ordine constituunt. Nos contra asserimus: et ecclesiam nulla apparente forma stare posse, nec formam externo illo splendore — sed longe alia nota contineri, nempe pura verbi Dei praedicatione et legitima sacramentorum administratione. (IV, 12, 1 wird auch die disciplina als maxime necessaria für die Kirche bezeichnet.) IV, 1, 7 ed. Thol. II, 193: De ecclesia visibili et quae sub cognitionem nostram cadit, quale judicium facere conveniat, — liquere existimo. Diximus enim bifariam de ecclesia sacros libros loqui. Interdum — eam intelligunt, quae revera est coram Deo, in quam nulli recipiuntur, nisi qui et adoptionis gratia filii Dei sunt et spiritus sanctificatione vera Christi membra. Da umfaßt die Kirche alle Erwählten ſeit Anbeginn der Welt. Saepe autem ecclesiae nomine universam — multitudinem in orbe dispersam designat (s. scr.), quae unum se Deum et Christum colere profitetur, Baptismo initiatur in ejus fidem, Coenae participatione unitatem in vera doctrina et caritatem testatur, consensionem habet in Verbo Domini ad ejus praedicationem, ministerium conservat a Christo institutum. In hac autem plurimi sunt permixti hypocritae, auch Sünder von mancherlei Art, die von der Kirchenzucht nicht erreicht werden. Quemadmodum ergo nobis invisibilem, solius Dei oculis conspicuam ecclesiam credere necesse est, ita hanc, quae respectu hominum ecclesia dicitur, observare ejusque communionem colere jubemur. Was die Einzelnen betrifft, ſo kennt Gott die Seinen und er allein (§ 8). Aber er geſtattet, daß wir nach dem Judicium caritatis als Brüder die anſehen, welche durch Bekennen des Glaubens, exemplariſchen Wandel und Genuß der Sacramente ausdrücken, daß ſie mit uns zu demſelben Gott und Chriſtus ſich halten. Dagegen für die Erkennbarkeit des Körpers der Kirche hat Gott durch ſichtbare Kennzeichen geſorgt. Dieſe ſind Wort und Sacramente. Denn es iſt ſicher zu glauben, daß ſie nicht ohne Frucht ſind. (§ 9. 10.) — Luther im (zweiten) Commentar zum Galaterbrief (Walch VIII, 2745. Erlang. Ausg. 3, 38): Recte igitur fatemur in symbolo, nos credere ecclesiam sanctam. Est enim invisibilis, habitans in Spiritu, in loco inaccessibili, ideo non potest videri ejus sanctitas. Deus enim ita abscondit et obruit eam infirmitatibus, peccatis et erroribus, variis formis

Charakter der Kirche Chriſti, ihre innere Heiligkeit durch den Glauben ſicher zu ſtellen. Der gewonnene reine Begriff der Kirche war dann

crucis et scandalis ut secundum sensum nusquam appareat. Qui hoc ignorant — statim offenduntur. Andere dagegen invertunt articulum fidei: credo ecclesiam sanctam „et pro credo ponunt: „video.“

Wider Hiernonymus Emſer Walch XVIII, 1654: alſo beſchließe ich, daß die chriſtliche Kirche ſei nicht an irgend eine Stätte, Perſon oder Zeit gehaftet (auch nicht an die erdichtete Kirche des römiſchen Papſtes). Alle Chriſten in der Welt beten alſo: ich glaube in den heiligen Geiſt, eine heilige chriſtliche Kirche, Gemeinſchaft der Heiligen. Iſt der Artikel wahr, ſo folget daraus, daß die heilige chriſtliche Kirche niemand ſehen kann noch fühlen, mag auch nicht ſagen: ſiehe hie oder da iſt ſie. Denn was man glaubet, das ſiehet oder empfindet man nicht. — Wider Ambroſium Catharinum XVIII, 1792. Du möchteſt aber ſagen: ſo nun die Kirche ganz im Geiſt und gar ein geiſtlich Ding iſt, ſo wird niemand wiſſen mögen, wo ihrer irgend ein Stück in der ganzen Welt iſt. Allein (1793 f.): Es fehlt nicht an ſichtbaren Zeichen, woran ich die Kirche erkennen kann: die Taufe, das Brod und allermeiſt das Evangelium. S. 1796: Fürwahr das Evangelium iſt das einzige gewiſſeſte und edelſte Zeichen der Kirche; viel gewiſſer denn die Taufe oder das Brod. Ich rede nicht von dem geſchriebenen Evangelio, ſondern von dem ſo mit leiblicher Stimme geführet wird; auch nicht von jeder Predigt ſo in der Kirche auf dem Predigtſtuhl geſchieht, ſondern von dem Wort rechter Art, welches den rechten Glauben Chriſti lehret. — Aehnlich IV, 1813 zu Pſ. 22, 26. XVIII, 1221. Gegen Auguſtin von Alveld: Niemand ſpricht: „ich glaube in den heiligen Geiſt, eine heilige römiſche Kirche, eine Gemeinſchaft der Römer.“ Die römiſche Kirche ſehen wir, glauben nicht an ſie, daher iſt ſie nicht die Kirche des Symbols. Die rechte Kirche, die geglaubt wird, iſt eine Gemeinde der im Glauben Geheiligten. Aber Niemand ſiehet, wer gläubig oder heilig ſei. — Dagegen die Zeichen, wobei man merken kann, wo dieſelbe Kirche in der Welt iſt, ſind: die Taufe, das Sacrament und das Evangelium. Denn wo die Taufe und das Evangelium iſt, da ſoll Niemand zweifeln, es ſeien Heilige da und ſollten's gleich eitel Kinder in der Wiegen ſein. S. 1214 f. bedauert er, daß es Brauch geworden ſei, auch die äußerliche Inſtitution der Kirche, beſonders den geiſtlichen Stand Kirche zu nennen. Das geiſtliche Recht und Menſchengeſetze nennen wohl ſolch ein Weſen eine Kirche oder Chriſtenheit. Aber von dieſer Kirche wo ſie allein iſt, ſtehet nicht ein Buchſtaben in der H. Schrift, daß ſie von Gott geordnet ſei. Darum um mehreres Verſtandes und der Kürze willen wollen wir die zwo Kirchen nennen mit unterſchiedlichen Namen. Die erſte, die natürlich, gründlich, weſentlich und wahrhaftig iſt, wollen wir heißen die geiſtliche, innerliche Chriſtenheit. Die andere, die gemacht und äußerlich iſt, wollen wir heißen eine leibliche, äußerliche Chriſtenheit, nicht daß wir ſie von einander ſcheiden wollen, ſondern wie der Apoſtel von einem innerlichen und äußerlichen Menſchen zu reden pflegt. (Jener iſt nicht ohne dieſen.) Aehnlich Walch V, 540. Warum er von einer Scheidung in zwei Kirchen nichts wiſſen will, ſagt er beſonders prägnant Walch VII, 303. 304, wo er die Parabel vom Unkraut verwendet. Daß der Herr

geeignet, eine scharfe Angriffswaffe gegen die Verweltlichung wie gegen die Spiritualisirung der Kirche zu bilden, diente aber nicht minder auch der Vertheidigung wider den Vorwurf gegen die Evangelischen, daß sie, weil sie vom Papst sich trennen, sich von der Kirche Christi trennen, und zur Stärkung des Glaubens, daß die Kirche, wenn auch scheinbar von feindlichen Mächten überwältigt, doch noch bestehe und nicht untergehen werde.[1] Diese Lehre der Reformatoren wurde dann auch symbolisch fixirt.[2]

3. Die evangelischen Bekenntnisse lehren: Glied der Kirche im eigentlichen Sinn ist Der noch nicht, welcher in der äußeren Gemeinschaft der kirchlichen Bräuche und Ceremonien oder derselben Politia (unter demselben Kirchenregiment), sondern nur wer im Glauben steht. Denn die Kirche ist principaliter Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes, die Versammlung der Heiligen, die über den ganzen Erdkreis

den Knechten verbietet, das Unkraut auszugäten, sei „ein Trost wider die Schwarmgeister, Katharer, Anabaptisten, welche, weil sie die Vermengung der Kirche mit Gottlosen sehen, insgesammt mit einer Wuth schreien, die Kirche sei nicht Kirche. Das plagt auch große Leute. Aber so wir kein Unkraut leiden wollten, so würde auch keine Kirche sein. Denn weil die Kirche ohne Unkraut nicht sein kann, so würde, wenn man das Unkraut ausraufen wollte, es so viel sein, wie wenn man die Kirche ausrotten wollte. Die Schwärmer, die kein Unkraut unter sich haben wollen, richten so viel damit aus, daß kein Weizen bei ihnen ist: d. i. indem sie pur lauterer Weizen sein wollen, so machen sie mit ihrer gar zu großen Heiligkeit, daß sie gar keine Kirche, sondern eine pur lautere Secte des Teufels sind. Denn die Hoffärtigen und die vor eitler Einbildung der Heiligkeit Aufgeblasenen, sind nichts weniger als die Kirche, — die von sich bekennt, daß sie eine Sünderin sei und die das untergemischte Unkraut, die d. i. Ketzer, Sünder, Gottlose dulde".

Auch Melanchthon stimmte hiermit überein, wie die C. A. VIII, besonders aber die Apologie zeigt. Von 1535 an hat er in seinen Locis die sichtbare Seite der Kirche im Gegensatz zum Anabaptismus und um die Kirche als geschichtliche Größe mehr zu sichern, stärker zu betonen angefangen, jedoch nicht so, daß er die äußere Erscheinung der Kirche mit der ecclesia proprie dicta vereinerleit hätte. Die Kirche bleibt ihm doch Gegenstand des Glaubens. Vgl. Herrlinger a. a. O. S. 252—268.

[1] Apol. 146.

[2] Vgl. C. A. V. VII. VIII. Apol. IV. A. S. 335. 342 ff. Die reformirten Bekenntnisse haben zum Theil auch die Formel Ecclesia invisibilis, und visibilis vgl. Helv. v. 1566. c. 17. Scot. c. 16.; Conf. Westmonast. ed. Niemeyer c. 25. p. 36. Die lutherischen Bekenntnisse haben den Ausdruck Ecclesia invisibilis nicht, aber die Sache fast noch mehr, als die reformirte Kirche, die mehr als jene auf die Erscheinungsseite und auf die Darstellung des Wesens der Kirche durch Organisation und Kirchenzucht dringt, ja zum Theil die erstere dogmatisirt.

zerſtreut ſind.[1] Da nun der Glaube wie der heilige Geiſt nicht ſinnlich wahrnehmbar iſt, ſo kommt nach dieſer Seite der Kirche Unſichtbarkeit zu. Bleibt aber, kann man fragen, ſo auch die Exiſtenz der Kirche auf Erden geſichert? Kann ihr, wenn ſie unſichtbar iſt, noch der Name einer Gemeinſchaft oder Verſammlung zuſtehen? Hier kommt für die C. A. in Betracht, was der fünfte Artikel geſagt hatte. Derſelbe handelt von dem Zuſammenhang von Wort und Sacrament einerſeits mit dem Glauben, andrerſeits mit dem heiligen Geiſt. Demgemäß wird folgerichtig gelehrt: „Wo Glaube iſt, da iſt auch Wort und Sacrament," und die Gläubigen verſammeln ſich um Beides, eben damit um Chriſtus als ihr unſichtbares gemeinſames Haupt, welches durch den heiligen Geiſt das Band der Gemeinſchaft iſt. Und da Wort und Sacrament ſichtbar ſind, ſo kann nun auch fortgefahren werden: Obwohl die Kirche nach ihrem Weſen nicht ſinnlich wahrnehmbar iſt (denn Wort und Sacrament für ſich ſind noch nicht Kirche und noch weniger iſt die Gemeinſchaft des Kirchenregiments Kirche, ſondern erſt mit dem Glauben und dem heiligen Geiſt iſt Kirche gegeben), ſo hat ſie doch äußere Merkmale, an welchen ihr Daſein erkannt wird,[2] jedoch nicht ſinnlich, ſondern nur von dem Glauben, wie ſchon das apoſtoliſche Symbolum ſagt: „Ich glaube an eine heilige allgemeine Kirche."[3] Dem Glauben iſt das Daſein der Kirche da, wo Wort und Sacrament ſind, gewiß, weil beide nicht kraftlos und unfruchtbar bleiben.[4] Sonach iſt nicht nur zu ſagen, wo Glaube iſt, da iſt auch Wort und Sacrament als ſeine Geburtsſtätte, ſondern auch umgekehrt, wo Wort und Sacrament ſind, da iſt auch anzunehmen, daß der heilige Geiſt durch ſie auch noch Glauben wirkt und noch ſeine Werkſtätte hat, ſowenig auch das menſchliche Auge mit Sicherheit Diejenigen heraus zu erkennen vermag, die im lebendigen Glauben ſtehen, und ſo wenig alſo die äußere Gemeinſchaft an Wort und Sacrament mit der Kirche im eigentlichen Sinn gleichgeſetzt werden darf. Jene äußere Gemeinſchaft, in welcher Menſchen mit einander verbunden ſind zum gemeinſamen Vernehmen des Wortes

[1] Ecclesia principaliter oder proprie est societas fidei et spiritus sancti, communio, congregatio sanctorum et vere credentium, sparsorum per totum orbem. C. A. V. VIII. Apol. 144, 5. 146.

[2] C. A. VII. Apol. 145, 5—7.

[3] Apol. 145, 7.

[4] Apol. 148, 19. 20.

Gottes und zum Genuß der Sacramente, iſt nur Kirche im weiteren Sinn (Ecclesia large dicta).[1] Aber auch dieſe hat wenigſtens einen Zuſammenhang mit der Kirche im eigentlichen Sinn (trägt daher auch noch den Namen). Denn auch die Gemeinſchaft im Gebrauch der Gnadenmittel würde aufhören, wenn der Glaube auf Erden überhaupt aufgehört hätte.[2] In ihrem äußeren Umkreis iſt daher immer auch noch Glauben anzunehmen. Die Gläubigen ſind es, die beides fortpflanzen und dadurch auch eine wirkliche Gemeinſchaft mit einander haben. Ebenſo findet aber auch ein dauernder Zuſammenhang zwiſchen der Kirche im weiteren und der Kirche im engeren Sinn dadurch ſtatt, daß aus Wort und Sacrament immer neue Gläubige geboren werden. Daher die Apologie Beides ſagen kann: Wir träumen keinen platoniſchen Staat[3] und andererſeits: die Ungläubigen, Laſterhaften und Heuchler ſind nicht Glieder der eigentlichen Kirche (Ecclesia proprie dicta), die Chriſti Leib iſt, ſondern ſind Membra regni diaboli.[4] Obwohl hiernach das Entſcheidende für die Zugehörigkeit zur Kirche im eigentlichen Sinn noch nicht die Gemeinſchaft mit Menſchen und die Gemeinſchaft des Cultus und des Bekennens, ſondern die Gemeinſchaft mit dem Haupt der Kirche, Chriſtus iſt, ſo beſteht doch damit wohl, daß, wo wahrer Glaube iſt, es auch nicht fehlt an Anknüpfung der Gemeinſchaft mit Menſchen, vor Allem der Gemeinſchaft an Wort und Sacrament ſowohl mit den ſchon Gläubigen als mit den erſt glauben Sollenden, welche beide von der Kirche im weiteren Sinn umſchloſſen ſind, ohne daß ein Ausſondern der Erſteren von den Letzteren menſchlichen Augen möglich und menſchlichem Willen geſtattet wäre.[5] Der Kirchenzucht bleibt zwar eine Stelle gegen offenkundige Aergerniſſe, aber das donatiſtiſche Streben und der Puriſmus, welcher eine ſichtbare Gemeinde von Heiligen darſtellen möchte, wird verworfen,[6] mag er ſich nun in der Form der Trennung der Gläubigen von den anderen oder in Form der Ausſcheidung der nicht Gläubigen aus der Kirche vollziehen wollen.

[1] Apol. 146, 11. 28.
[2] Apol. 147, 16. 17.
[3] Apol. 148, 20.
[4] Apol. 147, 16. 17. 148, 19.
[5] Apol. 150, 28.
[6] Apol. 156, 49.

Es läge darin die Leugnung, daß die Kirche auf Erden nicht bloß eine Sichtbarkeit, d. h. Erkennbarkeit, ſondern nicht minder auch eine Unſichtbarkeit, d. h. Unerkennbarkeit habe in Betreff deſſen, welche Perſonen zur Kirche im eigentlichen Sinn gehören.

Dieſe Lehre wird dann von den evangeliſchen Dogmatikern fortgeführt; auch der Ausdruck Ecclesia visibilis et invisibilis bleibt bei Hütter, Gerhard, Baier u. ſ. w. feſtgehalten.[1] Ihre Meinung iſt aber nicht, daß die visibilis und invisibilis Ecclesia zwei Kirchen ſeien (geminae ecclesiae), ſondern die eine Kirche hat jene beiden Prädicate. Fehlte die unſichtbare Seite ganz, ſo fehlte entweder auch der Glaube ganz, und ſo wäre ſie nicht mehr Kirche, ſondern Schein, oder wäre angenommen, daß ſich die Kirche gänzlich verſichtbart habe, was bei der irdiſchen, werdenden Kirche nie zutrifft. Umgekehrt, fehlte die Sichtbarkeit, d. h. Erkennbarkeit ganz, ſo wäre auch keine Kirche mehr auf Erden, denn da fehlte es nicht bloß an Perſonen, deren Glaube ſich, wenn auch nicht ſicher, erkennbar macht, ſondern auch an der Fortdauer jener äußeren Merkmale der Kirche mit ihren Gnadenmitteln. Die relative Unerkennbarkeit der Perſonen, die wirklich zur Kirche im eigentlichen Sinn gehören, iſt den Dogmatikern keineswegs Unerkennbarkeit der Kirche ſelber.

4. In neueſter Zeit begegnet der Begriff der Ecclesia invisibilis vielfach einer ſpürbaren Ungunſt: vornehmlich bei Denen, welche überwiegend auf die rechtliche Seite der Kirche das Gewicht legen oder die Erſcheinungsſeite derſelben beſonders betonen zu müſſen glauben.[2] Sie wenden gegen denſelben ein, daß er der Einheit der Kirche gefährlich ſei und leicht zu einer Zweiheit von Kirchen führe, oder zu einer donatiſtiſchen und ſpiritualiſtiſchen Auffaſſung der Kirche. Stahl meint mit Möhler: die ſichtbare Kirche ſei das Erſte, die unſichtbare das Zweite. Rothe, Delitzſch u. A. machen geltend: die unſichtbare Kirche ſei gar nicht für ſich zu denken. Denn ſoll die Kirche eine Gemeinſchaft ſein, ſo ſei ſie nicht unſichtbar, ſoll ſie unſichtbar ſein, ſo könne ſie keine Gemeinſchaft ſein. Gemeinſchaft ſetze ein Heraustreten des Innern, einen Verkehr voraus. Unſichtbare Kirche ſei alſo eine

[1] Gerhard T. XI. 82. Hollaz II, 798. Selbſt Calov VIII, 262.

[2] Vgl. J. Müller a. a. O. S. 282 ff.

Contradictio in adjecto.[1] — Die starke Betonung der unsichtbaren Kirche, meint Thiersch, habe schädlich gewirkt, über den Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit der Kirche eine falsche Beruhigung gegeben. Logisch ist gegen die Unterscheidung geltend gemacht, daß bei ihr beide, die sichtbare und die unsichtbare den Namen Kirche haben, während die sichtbare in dem, was sie von der unsichtbaren unterscheide — nämlich den Ungläubigen — gar nicht Kirche sei. Kirche als dogmatischer Begriff sei Gegenstand des Glaubens und es gehören zu ihr wesentlich auch Wort und Sacrament, woraus der Glaube ward und fort und fort wird. Aber die Ungläubigen oder Gottlosen seien kein Gegenstand des Glaubens; sie seien daher für den dogmatischen Kirchenbegriff eigentlich gar nicht vorhanden, vielmehr sei von ihnen für den Kirchenbegriff zu abstrahiren, wozu das Recht eben darin ruhe, daß der Glaube Christum als den Stellvertreter wisse, der alle Unvollkommenheit der empirischen Kirche durch seine Heiligkeit decke. Bei dem dogmatischen Kirchenbegriff brauche daher gar keine Rücksicht auf die hypocritae oder impii genommen zu werden. Hienach wäre die Unterscheidung zwischen Ecclesia proprie dicta und der ecclesia large dicta ohne Berechtigung.[2] Die Prüfung dieser Einwürfe verbinden wir mit der dogmatischen Erörterung.

C.

Dogmatische Erörterung.

1. Die Unterscheidung der Kirche als Visibilis und als Invisibilis hat entschiedenen dogmatischen Werth, ist aber vielfach falscher Auffassung unterlegen, daher vor Allem der richtige Sinn festzustellen ist. Wie nicht zwei Kirchen darunter zu verstehen sind, so darf man auch den Unterschied nicht mit dem Gegensatz von Realität und Idee verwechseln. Das Unsichtbare der Kirche ist im eminenten Sinne real, nicht ein Gedankenbild, das nirgend existirt, nur ein sein Sollendes ist. Christus, der

[1] Vgl. besonders Rothe, Anfänge der chr. Kirche. S. 99 ff. und Theol. Ethik.

[2] So besonders Ritschl in den Studien a. a. O. und in seiner Abhandlung zur Begründung des Kirchenrechtes S. 15 ff. Uebrigens vertheidigt er die evangelische Lehre, daß die Kirche Gegenstand des Glaubens und insofern unsichtbar sei.

heilige Geist, der Glaube sind lauter reale Größen. Auch ist der Unterschied nicht dem zwischen wahrer und falscher Kirche gleich zu setzen. Das würde wieder auf zwei Kirchen führen, von welchen die eine den Namen Kirche gar nicht mehr verdiente. Ferner ist die unsichtbare Kirche nicht mit der triumphirenden identisch; denn obwohl die vollendeten Gerechten zur Ecclesia invisibilis gehören, so ist doch der Ort von dieser nicht bloß der Himmel, sondern auch auf Erden in der streitenden, sichtbaren Kirche ist Ecclesia invisibilis enthalten, sonst wäre die irdische Kirche nicht mehr Kirche. Manche betonen die unsichtbare Kirche in einem Sinn, der nur zu deutlich zeigt, daß ihnen die Unsichtbarkeit höchstens das seinsollende Ideal aussagt und wesentlich identisch mit der Nichtexistenz wirklicher Kirche ist. Atomistisch und separatistisch Denkende decken ihren schwachen Gemeinschaftssinn häufig mit der Berufung auf die unsichtbare Kirche, der sie als Glieder angehören wollen bei aller Gleichgültigkeit gegen die sichtbare Kirche. Manche Gebildete verstehen unter der unsichtbaren Kirche, zu der sie sich zählen, eine Art Aristokratie edler höherer Naturen, für welche die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche zu schlecht sei, um sich in Mittragen, Mitarbeiten und Leiden ihr anzuschließen. Sie dünken sich, auf den Höhen der Menschheit zu wandeln, während sie in einem Egoismus befangen sind, welchem die Demuth wie die Liebe fehlt. Das ist pseudoprotestantischer Irrthum, der das berechtigte kritische Moment, welches zur Unterscheidung zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche treibt, dahin überspannt, daß Realität und Idee auseinandergerissen werden.

Der Gegensatz gegen die Vorliebe für die Unsichtbarkeit der Kirche darf nun aber freilich nicht so weit getrieben werden, daß mit Stahl, Münchmeyer u. A. auf die Sichtbarkeit der Kirche das Hauptgewicht gelegt wird, aus Furcht, der Begriff der Unsichtbarkeit möchte eine spiritualistische Unterschätzung der äußeren Kirche oder eine Gleichgültigkeit gegen den Abstand derselben von der göttlichen Idee der Kirche erzeugen. Die Priorität der sichtbaren Kirche vor der unsichtbaren ist dogmatisch nicht haltbar. Zwar konnte Glaube nur durch das Wort, also durch ein mitwirkendes Aeußeres entstehen. Aber das Wort, das also allerdings das Erste ist, ist noch nicht Kirche. Daß jetzt durch den Dienst der empirischen Kirche der Glaube entstehe, insofern also die Kirche

dem Glauben der Einzelnen jetzt vorangehe, das wird durch diese Unterscheidung nicht in Abrede gestellt; aber damit besteht wohl, daß Kirche erst vorhanden sei, wenn Glaube da ist.[1] Ja auch das Aeußere, das der Glaubensentstehung dient, vor Allem das Wort, hat zuerst eine innere Existenz im Geiste des Redenden gehabt. Das Sichtbare, Aeußere, sei es Bekenntniß oder Wort Gottes, ist kein sicherer Beweis von dem Vorhandensein des Glaubens in den einzelnen Redenden; dagegen ist erst der Glaube das Ziel, dem auch alles Aeußere dient, so daß doch das Hauptgewicht auf Dasjenige fallen muß, was an der Kirche unsichtbar ist. — Ferner ist richtig, daß zwischen dem dogmatischen und ethischen (weiterhin auch rechtlichen) Kirchenbegriff zu unterscheiden ist. Aber man wird nicht sagen können, weil der dogmatische mit Demjenigen zu thun habe, was für den Begriff der Kirche wesentlich sei, während die Ungläubigen nicht zu dem Wesentlichen, sondern zu dem für denselben Zufälligen gehören, so sei von ihnen für den dogmatischen Begriff zu abstrahiren, zumal ihre Subsumtion unter denselben Begriff der Kirche, der das göttliche Werk der Sammlung von Geheiligten enthalte, eine logische Inconcinnität mit sich führe. Auch die Erlösungsbedürftigkeit, also die Sünde hat eine der Dogmatik zugewendete Seite und ist nicht bloß ethischer Begriff, die Sünde ist nicht bloß als ein Verschwindendes, als ein Nichtsein oder ein Mangel anzusehen, der für die Betrachtung sub specie aeternitatis etwa um der Vertretung Christi willen nicht in Betracht komme. Vielmehr hat die Zeit und das Werden auch für Gott eine Bedeutung;[2] und was die göttliche Idee der Kirche anlangt, so hat Gott keine andere Kirche gewollt als eine solche, die ihrer Vollendung durch ein Werden entgegengeht, durch Gemeinschafthalten mit noch nicht Gläubigen, ja mit Solchen, die wenigstens momentan ungläubig sind. Aber durch die damit eintretende Mischung wird der Begriff der Kirche allerdings modificirt; nicht zwar so, daß die Ungläubigen so zu sagen aus eigenem Recht ebenso wesentlich zum Begriff der Kirche gehörten, wie die Gläubigen, denn sie sind nur als zu Ueberwindendes oder seiner Zeit Auszuscheidendes mit der Kirche verbunden, wohl aber so, daß die Kirche ihrer concreten gött-

[1] Vgl. o. § 128. S. 689 f.
[2] s. o. I, S. 231 f. 315 f.

lichen Idee nicht entspräche, wenn sie sich von allen nicht Gläubigen trennen wollte und aufgäbe ein Seminarium credentium zu sein. Damit ist aber der Begriff der Ecclesia large dicta gerechtfertigt. — *Wie* die Kirche das zu vollbringen habe, den Unglauben zu überwinden, das ist eine ethische Frage. Aber noch zu ihrem dogmatischen Begriff gehört, daß sie von Gott gesetzt ist, um im Werden, im geschichtlichen Fortschritt und Kampf mit dem Unglauben mehr und mehr ihre Vollständigkeit und Vollkommenheit zu erreichen. Es ist zwar richtig, daß sie durch Christus, der ihr als Haupt zugehört, trotz ihrer Flecken, trotz der ihre geschichtliche Erscheinung entstellenden Beimischung von Heuchlern oder Ungläubigen geheiligt heißen darf, und diese Anschauung ziemt dem Glauben. Aber das berechtigt sie nicht, im Vertrauen auf Christi stellvertretende Heiligkeit gleichgültig gegen die Aufgabe der eigenen actuellen Heiligkeit und gegen die in ihrem Umkreis vorhandene Unheiligkeit zu sein, also ihren dogmatischen Begriff als ewig gleich verwirklicht anzusehen. Vielmehr Gegenstand ihres hoffenden Glaubens sind auch noch künftige Thaten Gottes, der sein Werk an ihr vollenden und sie rein und ohne Flecken darstellen will, was sie jetzt auch für das Auge des Glaubens noch nicht ist. Denn keineswegs ist es Sache des gottgewirkten Glaubens, das Werden, die Geschichte mit ihren Kämpfen doketisch als etwas für die Idee Gleichgültiges und Werthloses zu betrachten.

Und nun nach Abweisung falscher Auffassungen und nach Widerlegung der Angriffe auf die Unterscheidung zwischen „sichtbarer und unsichtbarer Kirche" können wir auch den *richtigen Sinn* derselben *feststellen und begründen*.

2. *Unsichtbar* heißt die Kirche erstens: weil ihr geistliches Wesen wie überhaupt das Werk des heiligen Geistes nicht *sinnlich* erkennbar ist, zweitens: weil weder sinnlich wahrnehmbar noch überhaupt sicher erkennbar ist, wer zu den wahrhaft Gläubigen und im Glauben Geheiligten gehört, zumal ja ihr auch Solche gehören, die gar nicht mehr leiblich auf Erden sind. Dagegen ist die Meinung nicht, daß die *Kirche unerkennbar* sei. Denn vielmehr wird stets wiederholt, daß sie Merkmale habe, woran man erkenne, daß und wo sie sei. Diese Merkmale müssen aber äußere Dinge sein, Wort und Sacrament, mag

immerhin, um den Werth derſelben zu bemeſſen und ſie als Merkmale der Kirche zu erkennen, Glaube erforderlich ſein. Sichtbar daher heißt die Kirche, obwohl nach ihrem Weſen nicht ſinnlich erkennbar, einmal ſofern die unſichtbare Kirche doch äußere, auch in die Sinnenwelt fallende Merkmale hat, die dem Glauben — nicht den Sinnen — die Gewähr für das Vorhandenſein der Kirche geben. Denn dem Glauben iſt gewiß, daß, wo Wort und Sacrament im Schwange gehen, noch Kirche iſt, da die Gnadenmittel nicht wirkungslos ſind. Sodann heißt die unſichtbare Kirche doch auch ſichtbar, weil die Gläubigen oder durch Gottes Geiſt Geheiligten, ihre Glieder auf Erden, ſichtbare auch ſinnlich wahrnehmbare Perſonen ſind. Endlich drittens wird der nach ihrem Weſen heiligen oder aus Geheiligten beſtehenden Kirche auch Sichtbarkeit in dem Sinn zugeſchrieben, daß es zu ihrem Begriff gehört, Gemeinſchaft auch mit Solchen zu halten, die noch nicht gläubig ſind, um ſie zum Glauben zu führen. Indem ſie auch Solche in ihre äußere Gemeinſchaft aufnimmt oder (zumal weil ſie getauft ſind) in derſelben duldet, ſo ſchließt die Erſcheinung ihres Gemeinſchaftslebens auch Solche ein, die zu ihr nur als Gegenſtände ihrer Bearbeitung gehören. Denn ohne das könnte ſie auch nicht mehr Pflanzſtätte des Glaubens heißen. Damit läßt ſie, ohne ihr inneres heiliges Weſen verleugnen zu müſſen, ihrem göttlichen Beruf gemäß ſich dazu herbei, Ecclesia large dicta zu zu werden, welche zwar als Gemeinſchaft von Menſchen ſinnlich wahrnehmbar iſt, aber als Kirche wieder nur für den Glauben erkennbar. Denn nur der Glaube weiß, daß in dem äußeren coetus vocatorum auch ein Kern im Glauben geheiligter Menſchen, ja daß nur innerhalb dieſes coetus auch Kirche zu ſuchen iſt, nicht aber außerhalb desſelben, wo weder Wort Gottes noch Sacramente geſpendet werden. Nach all dieſem bleibt es dabei, daß die Kirche als Ecclesia proprie dicta Gegenſtand des Credo, nicht ſinnlicher Wahrnehmung iſt, obwohl es zum Begriff der Kirche gehört, ihre Wirkungen auch bis in die Welt der Sichtbarkeit auszudehnen: daß aber von der ſinnlichen Wahrnehmbarkeit wohl zu unterſcheiden iſt die Erkennbarkeit, nämlich für den Glauben, welche der Kirche allerdings zukommt, ſowohl an ſich als in ihrer Erſcheinung oder als Ecclesia large dicta.[1]

[1] Wenn ſchon nicht in Beziehung auf die Perſonen.

3. So bleibt noch das Recht, ja die dogmatische Nothwendigkeit der Unterscheidung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche zu begründen, aber in dem nun festgestellten Sinne, daß genau genommen nur von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der einen und selbigen Kirche, nicht von einer sichtbaren und einer unsichtbaren, als wären es zwei, die Rede sein kann, worin schon liegt, daß die Sichtbarkeit nicht mit schlechthinniger Erkennbarkeit darf identisch genommen werden; die Unsichtbarkeit aber nicht mit schlechthinniger Unerkennbarkeit.

Die Nothwendigkeit der Anerkennung beider Seiten ergibt sich folgendermaßen:

Daß Kirche noch gar nicht wäre, wenn darunter nur eine sinnlich erkennbare Gemeinschaft verstanden werden wollte, bedarf nach Obigem keiner weiteren Ausführung. Auch die römische Kirche erkennt an, daß ohne Glauben und realen Zusammenhang mit dem dreieinigen Gott Kirche nicht wäre. Ferner aber überhaupt Aeußeres, sei es noch so heilig und nothwendig, wie Wort Gottes und Sacrament, wäre noch nicht Kirche. Alles Sichtbare in und an der Kirche muß zu seinem Ziel und Zweck die Ergänzung und Nährung des Glaubens haben, der etwas Unsichtbares ist, wie Gott, mit dem der Glaube in Gemeinschaft steht, und erst mit diesem Unsichtbaren ist die lebendige Grundlage einer existirenden Kirche gegeben. Aber umgekehrt, die innere oder die unsichtbare Seite der Kirche ist untrennbar von der äußeren oder sichtbaren. Denn dieses ihr Inneres ward schon und wird fortwährend durch Vermittelung eines Aeußeren, des Wortes Gottes und der Sacramente, die von der vorhandenen Kirche zu verwalten sind. Sodann aber kann die Kirche, wenn Glauben und dadurch Gemeinschaft mit Gott in Christo gestiftet ist, unmöglich bloß unsichtbare Gemeinschaft bleiben. Die Gläubigen wären noch nicht Kirche, wenn sie nicht auch Gemeinschaft mit einander hätten. Gemeinschaft ist objectivirtes und damit sich erkennbar machendes Inneres. Ohne Liebe wäre der Glaube todt, eine leblose Potenz. Die Liebe aber beweist sich im Verkehr des Gebens und Nehmens, wobei das wichtigste Verkehrsmittel für die Gemeinschaft der Gläubigen wieder das Wort Gottes und die Sacramente bilden.

Insoweit ist der innere Zusammenhang zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche evident; beide Prädicate sind damit als zusammen-

gehörig und befreundet, beide als für den Begriff der Kirche weſentlich begründet. — Aber eine weitere Bedeutung gewinnt nun die Sichtbarkeit durch den Zutritt der Nichtgläubigen in den äußeren Umkreis der Kirche und dadurch ſcheint ein Widerſpruch in den Begriff der Kirche hinein zu kommen, ſofern ſie irgendwie auch Nichtgläubige in ſich ſchließen und doch Eine Kirche bleiben ſoll. Mit anderen Worten: Schwierigkeit bringt erſt die Ecclesia large dicta, und doch iſt dieſe erſt die wirkliche geſchichtliche Kirche aller Zeiten, während ſie ſchlechthin Widerſprechendes vereinigen zu wollen ſcheint. Allein anders ſtellt ſich die Sache durch die Erwägung, daß die Ecclesia proprie dicta mit ihrem unſichtbaren Weſen doch in und aus der Welt der erſten Schöpfung, in der die Sünde herrſchend geworden iſt, ſich zu organiſiren und zu verwirklichen und berufsmäßig in die Gemeinſchaft lebendigen Verkehrs mit dieſer Welt zu treten hat. Dadurch wird die empiriſche Erſcheinung der Kirche getrübt, zumal es an der ſicheren Erkennbarkeit der wahrhaft Gläubigen fehlt, ja auch in den Gläubigen die Sünde noch eine Macht iſt, wodurch das gute Princip noch gebunden und verhüllt iſt, ſtatt zur freier und lichter Offenbarung zu gelangen. Und dieſes gibt zu dem Vorwurf Anlaß, daß der evangeliſche Geſammtbegriff der Kirche einerſeits als Societas fidei et spiritus sancti, andererſeits als Ecclesia large dicta, in der auch Böſe und Ungläubige ſind, ſich widerſpreche, jedenfalls aber die empiriſche Kirche, die dieſen Widerſpruch in ſich hege, auf den Anſpruch verzichten müſſe, noch wirklich nach evangeliſchem Maßſtab Kirche zu ſein.[1] Der evangeliſche Kirchenbegriff ſei, ſagen Andere, nur haltbar, wenn es erlaubt ſei, auch für die empiriſche Kirche von Nichtgläubigen oder impiis gänzlich abzuſehen, und dieſe um der Deckung der realen Kirche durch Chriſtus, ihr Haupt willen als ein für die wahre Betrachtung Verſchwindendes oder nicht Seiendes anzuſehen. Daß die letztere Auskunft nicht ausreicht, iſt gezeigt. Auf jenen Vorwurf aber iſt zu antworten:

Gläubige und Ungläubige ſind freilich ein Widerſpruch, aber darum

[1] Oder ſei aus dem Begriff der Kirche als weſentliche nota das Geheiligtſein im Glauben auszuſchließen und vielmehr die Kirche als Ecclesia vocatorum zu beſtimmen, alſo ausſchließlich nach objectiven Merkmalen, wie Taufe oder Wort Gottes.

bildet eine kirchliche Gemeinschaft, die eine Mischung von beiden enthält, noch keinen sie als Kirche zerstörenden Widerspruch, sowenig als ein Staat ein non ens werden muß, wenn in ihm noch nicht alle Glieder von der Staatsidee beseelt sind, im Gegentheil eine Anzahl derselben dem Staatsprincip noch feindlich ist. Die empirische Kirche auch in jener Mischung ist noch wahrhaft Kirche, sofern nur der Unterschied zwischen ihrem Wesen und dem damit in Widerspruch Stehenden nicht vergessen wird, sondern in lebendigem Bewußtsein bleibt, ja dieses Bewußtsein auch den Willen zum Zeugen und Handeln wider Irrthum und Sünde bestimmt, mit anderen Worten: So lange die Kirche, welche principaliter societas fidei et spiritus sancti ist, berufsmäßig, nicht bloß leidentlich, noch weniger in Abfall von sich zur Ecclesia large dicta wird. Gewiß haben Ungläubige nicht deshalb in der Ecclesia large dicta und in der Gemeinschaft mit den Gläubigen noch eine Stelle, weil sie ungläubig sind. Aber weil sie noch gläubig werden können und sollen, haben sie noch eine andere Seite an sich, die sie mit den Gläubigen in Gemeinschaft bringt; und es ist gerade die Kraft und das Wesen der Ecclesia proprie dicta, welche die Gemeinschaft mit ihnen hegt und pflegt. Sie sind erlösungsfähig und der Kirche zur Bearbeitung übergeben, zumal, wo die geordnete Verwaltung der Taufe zur Kindertaufe geworden ist. Die Gläubigen haben kein Recht, die Gnadenfrist der nicht Gläubigen für abgelaufen zu erklären, die Bearbeitung derselben einzustellen und das Gericht zu anticipiren. Vielmehr muß die Kirche Gemeinschaft mit ihnen halten. Mögen immerhin notorisch widerchristliche Elemente, durch Kirchenzucht ausgeschieden, Aergernisse in Wandel und Lehre zurückgedrängt werden, so ist damit doch ein donatistisches Verfahren noch nicht legitimirt. Das Unkraut, das vor der Ernte dem Weizen noch bis zur Ununterscheidbarkeit ähnlich sein kann, wäre damit nicht ausgerottet; ja eine übereilte Ausscheidung müßte dahin ausschlagen, daß auch Solche, die bei richtiger Behandlung noch zu gewinnen wären, aus der Kirche getrieben würden. Nicht bloß sind die wahrhaft Gläubigen, welche eigentlich die Kirche constituiren, der hypocritae wegen nicht sicher erkennbar, sondern auch die sichere Erkenntniß ist uns versagt, in welchen Personen trotz des Scheines des Gegentheils noch bessere, Hoffnung gebende Züge vorhanden sind. Auch der Donatismus

bringt es aus demselben Grunde nicht zu wirklicher Darstellung der heiligen und reinen Kirche in der Sichtbarkeit, er kann nicht vermeiden, zu ihr solche zu rechnen, die nur heilig und rein zu sein scheinen, solche aber auszuschließen, denen er christliche Gemeinschaft und Einwirkung schuldig wäre, und vergißt die auch in dem Gläubigen noch übrige Sünde. Sonach ist in der irdischen Weltzeit weder ein scheidendes Gericht in Bezug auf alles Unlautere, finde es sich in Lehre oder in Personen, noch eine Sammlung der Heiligen der Kirche möglich oder auch nur aufgegeben. Der donatistische Kirchenbegriff hat mit dem Katholicismus die voreilige Darstellungssucht gemein, nur daß der Katholicismus auf die Anstaltlichkeit seiner Kirche und ihre so zu sagen dingliche Heiligkeit sein Vertrauen setzt,[1] der Donatismus dagegen eine Kirche aus lauter heiligen Personen zu Stande bringen will. Dadurch wird einerseits die Kirche separatistisch verengt, andererseits nach außen von ihrer weltgeschichtlichen Aufgabe abgeschnitten, im Widerspruch damit, daß es nach Christi Wort die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* selber ist, deren Begriff ein Dulden des Unkrauts und ein Zusammensein von Gläubigen und Ungläubigen für ihre irdische Weltzeit verlangt. Damit ist der Begriff der Ecclesia large dicta von Christus selbst sanctionirt.

Aber allerdings diese gemischte Gemeinschaft muß, damit sie noch mit Recht Kirche heißen könne, an dem gemeinsamen Gut des Wortes Gottes, wenn auch in noch so verschiedenen Stufen der Aneignung, und an dem Gebrauch der Sacramente ein zusammenhaltendes Band haben. Denn fehlte es hieran, so fehlte es an den wesentlichen Kennzeichen für die Kirche, auch im weiteren Sinne, und so wäre Kirche nicht mehr da. Die der Kirche, wo sie noch ist, wesentliche Reaction gegen Irrthum und Sünde hat an diesen ihren unveränderlichen Grundzügen, Wort und Sacrament, ihre feste und unüberwindliche Stütze. Sie darf in jenem Widerspruch zwischen Wesen und Erscheinung nicht mit Willen, sondern nur kämpfend sein. Ebenso wenig aber darf sie denselben eigenwillig oder gewaltsam lösen. Sie darf denselben weder beschönigen und die

[1] Verwandt hiermit ist es, wenn die ausartende Orthodoxie saec. XVII den florentissimus status ecclesiae da gekommen glaubt, wo die Reinheit und Einheit der öffentlichen Lehre vorhanden ist.

Harmonie zwischen beiden scheinbar beschleunigen durch Heiligsprechung der Welt, durch Abschwächung des Gegensatzes zwischen Natur und Gnade, oder durch oberflächliche Bußlehre, noch durch Gewichtlegen auf äußere Formen, Werke und Bräuche ohne den lebendig machenden Geist, endlich weder durch gewaltsame Ausscheidung Alles dessen, was noch Welt in ihr ist, noch was wesentlich dasselbe wäre, durch Zurückziehung aus ihr, um nur mit Gleichgesinnten eine Gemeinschaft von Gläubigen und Reinen darzustellen. Vielmehr was ihr verordnet ist, das ist der geistige Kampf mit der Welt in und außer ihr. Das Salz, der Sauerteig ist da für die Masse und soll nicht für sich bleiben. Die Fülle der Liebe sucht das Leere, um es zu erfüllen. Die Kirche darf nicht aus Furcht vor Befleckung sich scheuen vor Mittheilung und Theilnahme. Aber sie hat in beiden auch Christus darin abzubilden, daß sie sich selbst behauptet in Gerechtigkeit. Statt sich zu verlieren an die Welt und sich ihr gleich zu machen, hat sie dieselbe sich zu assimiliren und dadurch zu überwinden. So bleibt sie die eine reine, wahre Kirche auch in der getrübten Erscheinung ihrer Wirklichkeit. Unsichtbar im Wesen ist sie vermöge ihrer unsterblichen, inneren Natur fortwährend im Sichtbarwerden, aber trägt es in Demuth, daß sie leidend durch die Welt in und außer ihr dasteht in Knechtsgestalt und nicht in herrlicher heiliger Erscheinung, bis der Herr kommt, dem allein das Endegericht zusteht.

3. Die Unterscheidung der Kirche als sichtbarer und als unsichtbarer hat endlich in ihrer richtigen symbolischen Fassung großen Werth, und ihre Anerkennung ist ein Prüfstein der Reinheit evangelischer Lehre. Der Werth ist ein defensiver, ein kritisch-polemischer und endlich ein reinischer. Für die Defensive oder als Schutzwehr für die reine reformatorische Lehre hat die Unterscheidung Werth, weil es für diese im Unterschied vom Katholicismus darauf ankommt, den Glauben, dieses Innerliche nicht sinnlich Erkennbare, also Unsichtbare und den im Glauben gesetzten Zusammenhang mit Christus als das Primitive festzuhalten, wodurch Kirche constituirt wird. Dieser Zusammenhang mit Christus ist Princip und Regulator für die Gemeinschaft mit Menschen (Gläubigen und Nichtgläubigen). Zwar Wort und Sacrament gehen dem Glauben voran, jetzt auch die sie verwaltende Kirche. Aber wie jene

Gnadenmittel noch nicht Kirche sind, weil erst mit Gläubigen Kirche da ist, so ist die Kirche auch nicht die glaubenstiftende Macht, vielmehr wird der Glaube gezeugt von dem heiligen Geist durch Wort und Sacrament, die Kirche aber ist nicht die Macht über beide: ein Kirchenbegriff ist nicht mehr evangelisch, der nicht mehr den Glauben der Glieder zum wesentlichsten, constituirenden Factor der Kirche macht, sondern um das Prädicat der Unsichtbarkeit, d. h. der relativen Unerkennbarkeit, ihrer wahren Glieder los zu werden, zur Hauptsache im Kirchenbegriff vielmehr irgend welche Anstaltlichkeit macht, heiße sie Episcopat oder Clericat Bekenntnißbildung oder[1] die Facticität des Getauftseins. Namentlich darf, wie Harnack richtig bemerkt,[2] die Kirche nicht definirt werden als die Gesammtheit der Getauften,[3] das hieße, da getauft bleibt, auch wer nicht zum Glauben fortgeht oder wieder abfällt, den Glauben durch Verschweigen als unwesentlich für den Kirchenbegriff behandeln. Es wäre eine Veräußerlichung der Kirche, ein Rückfall in katholische Betrachtungsweise, ein Verstoß gegen das materiale Princip. Der gottgeordnete Zusammenhang zwischen Wort und Geist, zwischen Taufe und Glaube wäre aufgelöst. Getaufte Nichtgläubige wären, weil wahre Glieder der Kirche, auch Glieder Christi. Daß damit ein magischer Begriff von der Taufe ein opus operatum eindränge, ist schon früher gezeigt.

Die Unterscheidung hat aber auch ihre unerläßliche kritische und polemische Bedeutung nicht bloß nach außen, besonders gegen Donatismus und Romanismus,[4] sondern auch nach innen. Denn sie hält das Bewußtsein wach von dem Unterschied oder Widerspruch zwischen dem Wesen der Kirche und ihrer empirischen Erscheinung. Und das fordert zu kirchlicher reinigender Thätigkeit auf.

Endlich schließt diese Unterscheidung eine große irenische Weitherzigkeit, christlich-ökumemischen Charakter in sich. Wo diese Unterscheidung versäumt und die empirische Kirche mit dem Wesen der Kirche identisch

[1] Wie Münchmeyer will.

[2] a. a. O. S. 20.

[3] Solche Definition hielte sich nicht an das, was die Kirche zur Kirche macht.

[4] Der Donatismus will nichts von einer Ecclesia large dicta wissen; der römische Katholicismus betont die Sichtbarkeit in einem Grade, daß dem Glauben und der persönlichen Heiligkeit eine nur zufällige Stelle verbleibt.

genommen wird, da tritt die hoffärtige, ſtagnirende Selbſtzufriedenheit in der betreffenden Theilkirche ein, die in ihrer Enge und Kurzſichtigkeit abſtoßend und verurtheilend es liebt, über andere Confeſſionen nur zu Gericht zu ſitzen, ihre eigene Unvollkommenheit aber verkennt. Aber dadurch, daß wir Evangeliſchen die Zugehörigkeit zur wahren Kirche nicht abhängig machen von gebrechlichen angeblich untrüglichen, dem Verderben ausgeſetzten menſchlichen Anſtalten und dem Zuſammenhang mit ihnen, vielmehr von der Gemeinſchaft mit Chriſtus im Glauben, iſt es uns möglich, auch jenſeits der äußeren Grenzen der evangeliſchen Kirche als wahre Glaubensgenoſſen alle Diejenigen in anderen Theilkirchen anzuſehen, die mit dem lebendigen Haupte Chriſtus in Gemeinſchaft ſind, der ſein Volk noch hat in ihnen allen. Chriſtus iſt nicht ſo arm, pflegte Georg Calixt zu ſagen, daß er ſeine Kirche nur in Sardinien hätte.

Dritte Abtheilung.

Die ſtreitende Kirche.

§ 150.

Die die Welt ſich aſſimilirende und in ihr ſich organiſirende Kirche (§ 147—149) ſtellt ſich einerſeits der nicht chriſtlichen Welt als eine geſchichtliche geiſtige Macht gegenüber im geordneten, zuſammenhängenden Wirken auf ſie und kommt damit zu einer kräftigen Erſcheinungsſeite. Aber andrerſeits erfährt ſie, auf die Welt ſich einlaſſend, Gegenwirkungen von dieſer, die nicht bloß ihre Erſcheinung beſchränken oder beſchweren, ſondern ſie auch innerlich trüben. Die Einheit und Heiligkeit der Kirche wird in ihrer äußeren und inneren Wirklichkeit durch Verletzung des liebenden Gemeingeiſtes geſchädigt, die ihr eingepflanzte chriſtliche Wahrheit durch Irrthümer getrübt. Dieſe Störungen als nicht bloß momentane Erſcheinungen ſind Schisma und Häreſe. Aber doch weicht der Geiſt Gottes nicht von der Kirche, ſondern erweckt, wo ſie noch iſt, in ihr als Gegenwirkung die reinigende und einigende, die reformirende und conformirende Thätigkeit, und ſo bleibt ſie als ſtreitende Kirche (Ecclesia militans) noch wahre Kirche Chriſti.

1. Obwohl die Kirche in der irdiſchen Weltzeit nicht Gegenſtand des Schauens, ſondern des Glaubens iſt (§ 149), ſo iſt ſie doch ſtets noch real auf Erden, es gibt ſtets noch einen Samen der Gläubigen, mögen dieſelben auch zu Zeiten nur Sparsi per totum orbem ſein, d. h. ohne eine geordnete Gemeinſchaft unter ſich, vielmehr überwiegend nur als eine Gemeinſchaft von einzelnen Gliedern unter einander und mit dem Haupt. Wären keine Gläubigen mehr da und die ganze Chriſtenheit abgefallen, ſo würde auch Wort und Sacrament nicht mehr bewahrt, ſo wäre es, als ob Chriſtus nie dageweſen wäre, er müßte, um den abgeriſſenen Faden ſeines hiſtoriſchen Werkes wieder aufzunehmen, zu ihrer Stiftung abermals erſcheinen. Aber wie Wort und Sacrament nicht wirkungslos ſind, ſo zeigen ſich die Gläubigen, wo ſie ſind, von dem Triebe beſeelt, die Glaubensgemeinſchaft ſo weit als möglich zu verwirklichen, Wort und Sacrament zu bewahren und zu verbreiten. — Aber immer bleibt noch unüberwundene Welt in der Kirche, weil Sünde und Irrthum noch in jedem Gläubigen eine Macht bildet und weil die Kirche, das Salz der Welt, ſich nicht äußerlich von der Welt trennen darf oder kann,[1] das wäre, wie gezeigt, gegen ihren Beruf und gegen die Liebe. Sie bewahrt ſich gleichwohl als wahre Kirche dadurch, daß ihr die reinigenden Kräfte durch den Beſitz von Wort und Sacrament zur Hand ſind. Der heilige Geiſt iſt ein Geiſt der Zucht, und aus dieſem geht die kirchliche Zucht hervor, für welche die Kirche ſich, wie früher gezeigt, zu organiſiren hat. Nun ſcheint freilich die Kirchenzucht nirgends zu einem ſicheren und vollſtändigen Reſultat kommen zu können, weil die abſolute Excommunication aus ihrer Gemeinſchaft, die das zu leiſten verſpräche, der Kirche durch die bearbeitende und liebende Thätigkeit, die ſie allen Getauften ſchuldet, verwehrt iſt. Aber ſie kann doch wahre Kirche bleiben nach Demjenigen, was oben über die Art der Kirchenzucht und über die Stufen der Zugehörigkeit zur Kirche begründet iſt.[2] Die Gegenſtände der Kirchenzucht, welche notoriſches Aergerniß gegeben haben, werden, damit das Aergerniß entkräftet und ſeiner anſteckenden Macht beraubt werde, des Rechtes der Einwirkung auf die Kirche durch Wählen oder durch amtliche Functionen verluſtig gehen müſſen, auch vom heiligen

[1] Joh. 17, 15. § 149.
[2] § 147b, 1. § 146b.

Abendmahl zurückgehalten werden können, wenn es ihnen an der Fähigkeit zum segensvollen Empfange fehlt. Damit sind sie auf die ersten Stufen der Zugehörigkeit zur Kirche versetzt und sind nun als noch zu Erziehende, christlich Unmündige zu behandeln. Wollen sie sich Das nicht gefallen lassen, so schließen sie sich selbst von der Kirche aus. Diese aber, wenn sie so genöthigt ist,[1] auf Zeit die Gemeinschaft auch ihrerseits zu beschränken oder zu sistiren, darf doch nie vom Hören des Wortes Gottes ausschließen und muß stets bereit bleiben, Bußfertige in die volle Gemeinschaft wieder aufzunehmen. Durch reinigendes Handeln, dessen Hauptkraft in Verwerthung des Wortes Gottes besteht, kann so die Kirche sich noch als wahre Kirche trotz der Sünde und des Irrthums in ihrem Schoß behaupten. Sie ist in der Welt nicht bloß zum Schein vielmehr im geistigen Verkehr mit ihr, die durch ihr Wort zum Glauben kommen soll, aber sie ist nicht von der Welt,[2] sie verlöre sich selbst durch Gleichstellung mit der Welt. Sie verlöre sich aber auch durch absolute, also lieblose Trennung von der Welt. Statt dessen bleibt sie in der Welt als ein nicht dumm werdendes Salz der Welt oder dadurch, daß sie streitende Kirche ist, streitend mit den Waffen des Glaubens, der heiligen Liebe und der Hoffnung.

2. Als streitende könnte die Kirche auch auf Erden eine Einheit bleiben und dadurch der Welt um so erfolgreicher gegenüber stehen. Aber wie wir wissen, ist sie in ihrem geschichtlichen Lauf auch von mehrfachen Spaltungen oder Schismen betroffen worden. Wie alle Trübungen, müssen auch diese aus Irrthum und Sünde abgeleitet werden.[3] Wo nur ein Irrthum wäre in einem Einzelnen, aber nicht störend für die Gemeinschaft, da wäre er vorübergehend, und wo nicht Irrthum wäre, sondern zunächst bloß Sünde, Mangel an Liebe in einem Einzelnen, da könnte auch nur eine momentane Schwächung des Gemeingeistes entstehen. Aber Sünde und Irrthum stehen auch in innerer Verbindung, sie stärken und befruchten sich gegenseitig und so ist nichts natürlicher, als daß sie sich suchen und finden. Die Liebloſigkeit und

[1] Nach Matth. 7, 6 ff.

[2] 1 Kor. 5, 10. 11. 7, 31.

[3] Nicht aus der Verschiedenheit der nationalen Individualitäten, die im Gegentheil charismatisch gestaltet ein Band der Gemeinschaft bilden müßten.

Selbſtſucht kann in Irrthümern ihre Legitimation ſuchen und dadurch anſteckende Kraft gewinnen. Irrthümer können Streit erzeugen, Zuſammengehöriges entfremden und die Liebe erkälten. Wo Sünde iſt, da iſt auch Same der Zwietracht, und da überall Sünde iſt, ſo können wir ſagen, die Zwietracht iſt überall und ſtets hervorzubrechen im Begriff und Friede iſt nirgends, als wo er immer wieder durch Niederhalten der Elemente der Zwietracht neu gewonnen wird. Die H. Schrift mahnt: „Jaget dem Frieden nach," weil er immer im Entfliehen iſt. Die Sünde aber erzeugt auch dadurch Irrthum, daß ſie das gegenſeitige Verſtändniß und die Verſtändigung hindert. Sammeln nun und häufen ſich durch Ueberhandnehmen der Welt in der Kirche maſſenweis die Kräfte des Irrthums und der Sünde, der Trübung der Liebe und Wahrheit, ſo tritt eine Kirchenſpaltung ein, gewöhnlich — wenigſtens in den großen Kirchenſpaltungen — ſich anlehnend an verſchiedene, an ſich unſchuldige, aber ihre Ergänzungsbedürftigkeit verkennende Volksindividualitäten, gleichſam Wirkungen unbewältigten irdiſchen Stoffes, oder an eine Verſchiedenheit der Stufen in der Auffaſſung und Aneignung des Chriſtenthums.

Anmerkung. Machte die erſcheinende Einheit des anſtaltlichen kirchlichen Organismus Dasjenige aus, wodurch die Kirche ihre Wahrheit hat, ſo würde immer Derjenige die Schuld der Spaltung tragen, und aus der wahren Kirche gewichen ſein, der mit dieſem äußeren Organismus oder ſeinen Beamten bricht. Aber da der Gehorſam gegen dieſe nur ein bedingter ſein kann,[1] indem der äußere Organismus der Kirche nicht die Fortſetzung des Amtes Chriſti repräſentirt, ſondern nur die möglicher Weiſe ſehr entſtellte Abbildung, und da er nicht die Verheißung hat, daß er ſtets vom Wort Gottes und Glauben getragen ſei, ſondern von beiden abfallen kann, ſo kann es einen Ungehorſam gegen widerchriſtliche, Chriſtum verleugnende Ordnungen geben, welcher Gehorſam gegen Chriſtus iſt, wie einen Gehorſam gegen dieſe Ordnungen, welcher Theilnahme an der Sünde der Auflehnung wider Chriſtus wäre. Obwohl in ſolchem Fall der Gehorſam gegen Chriſtus Urſache der Trennung zu ſein ſcheint, eben weil der Organismus nur bleibt, was er ſchon vor der Spaltung war: ſo iſt doch dieſer, der Aufforderung zum Gehorſam gegen Chriſtus ſich widerſetzend, in Wahrheit Urſache des Schisma und ſchließt inſoweit von der wahren Kirche ſich aus, als er der ihm entgegentretenden Wahrheit ſich widerſetzt.

3. Nur Sünde und zwar gehäufte Sünde kann die Eine Kirche in ihrer Erſcheinung in eine Vielheit von Kirchen zerſpalten, welche die

[1] § 136, 4.

positive Gemeinschaft mit einander aufgeben, und immer sind Kirchenspaltungen schwere Gerichte über die erscheinende Kirche. Aber doch kann die Einheit nie ganz und gar aufgehoben werden. Auch die gespaltenen Kirchen stehen als Christenheit der Welt noch gegenüber, und der Kreis, wo, sei es noch so getrübt, das Licht des Christenthums noch leuchtet, ist nirgend mit dem Kreis ganz identisch, wo es erlosch oder wo es noch nicht leuchtet. Wo noch erscheinende christliche Kirche ist, durch Bewahrung von Wort und Sacrament, da ist auch noch etwas von christlichem Geist und Leben, also auch von Gegenwirkung gegen die Lieblosigkeit oder Zwietracht und gegen den Irrthum vorhanden. Alle Theilkirchen haben so lange noch den Anspruch, für christliche zu gelten, als sie die wesentlichen Grundzüge oder Kennzeichen der Kirche, Wort und Sacrament noch nicht verloren haben, sondern noch üben. Denn so lange diese, sei es auch mit vielen Entstellungen, fortdauern, ist auch die Voraussetzung des Glaubens festzuhalten, daß die wahre Kirche, trotz Häresie und Schisma, in ihr noch Glieder habe und die Heilkraft der höheren Natur noch nicht erloschen sei. Der heilige Geist ist in jeder der Kirchenparteien, die den Namen noch verdient, als *reformirender* Geist wirksam und bethätigt dies, indem er reinigende und einigende Kräfte in Wirksamkeit setzt. Dieser Wirksamkeit bedarf aber auch jede Theilkirche zu allen Zeiten, sowohl für sich, als im Verhältniß zu anderen. Der Kampf der streitenden Kirche gegen die Principien der Auflösung der wahren Kirche, die Sünde und den Irrthum muß sich vor Allem gegen das Unreine in ihr selber kehren,[1] nie darf sie sich so organisiren oder regieren, daß sie die in Leben oder Lehre sie reinigende Thätigkeit verpönt oder ausschließt. Was aber das Verhalten anderen Theilkirchen gegenüber anlangt, so ist es verwerflich, den Blick nur auf die Fehler derselben zu heften, der eigenen Mängel oder Fehler aber vergessend sich in Selbstbewunderung und Sicherheit einzuwiegen und durch Lieblosigkeit den Einfluß auf sie zu beschränken, statt in Gerechtigkeit die Vorzüge oder das Gute, das auch ihnen geschenkt ist, anzuerkennen und dasselbe als ein dem Ganzen der Kirche zugedachtes und von ihr zu erstrebendes Gemeingut zu betrachten. Ebenso tadelnswerth freilich ist ein Unionsverfahren, das nur dem Zweck einer äußeren

[1] 1 Petr. 4, 17.

Kircheneinheit dienen will. Diese ist kein absolutes Gut für sich, das absolute Gut auch für die erscheinende Kirche ist — zwar nicht eine bestimmte Gestalt des Dogma — aber die Wahrheit, die das Dogma meint, die in Wort und Sacrament enthalten ist. Christus ist der wahre Schatz der Kirche. So scheinen sich Wahrheit und Einheit, Glaube und Liebe zu beschränken, aber nur scheinbar, weil die Liebe nicht christlich ist, wenn sie nicht ihr Lebensgesetz von Christus hat. — Die Nähe oder Ferne der einzelnen Kirchenparteien von einander hat die Symbolik principiell festzustellen und also der Pflege der Einheit unter ihnen Maß und Richtung zu geben. Gegen die Parteien, mit denen als Kirchengemeinschaften eine Union noch unzulässig ist, wie die katholische Kirche, ist wenigstens kirchliche Gastfreundschaft im Einzelnen zu üben, und was noch mehr besagt, das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit wenigstens durch Streit in Liebe, d. h. dadurch zu beweisen, daß dem Wahren in ihnen durch Kritik des Falschen Hilfe geleistet wird, wofür das schärfere Auge immer dem Andern beiwohnt. Und das ist das dogmatische Princip der confessionellen Polemik. — Indem jede Theilkirche sich wenigstens noch streitend mit den andern befaßt und jede den anderen damit einen Liebesdienst leisten will, ja auch das Gute, das sie in eigenthümlicher Ausprägung darstellen, anerkennt, so sind sie auch so noch eine, wenngleich entzweite Einheit oder christliche Familie, und auch in diesem Sinne sind alle Kirchen, die noch Theile der einen wahren Kirche sind, im Geiste der Wahrheit und Liebe nach innen und außen noch streitende Kirche.

4. Sei also der Irrthum auch stark und das Band der Gemeinschaft nach innen oder außen vielfach gelockert, so lange eine Theilkirche noch eine wahrhaft streitende ist, nach außen, aber noch mehr nach innen oder mit sich selbst, ist sie eine christliche Kirche, nicht verlassen von den heilenden Kräften der Gnade. Sowohl in den Mühen des Streites nach außen, als in dem Eifer für die fortwährende innere Läuterung bildet der gläubige Grundstock in den verschiedenen Kirchenparteien die wahre Christenheit, stark im Glauben an die Macht Dessen, den sie bei sich weiß, der auch Sturm und Gewitter der Kirche in Segen verwandeln kann.[1] Die Gläubigen in der Kirche sind zu allen

[1] Matth. 16, 18 ff. 18, 18 ff.

Zeiten für die Glaubenſollenden und Werdenden das erhaltende, belebende und weihende Salz. Ohne äußerlich ausgeſondert zu ſein, bilden ſie den inneren Kreis und den realen Mittelpunkt der empiriſchen Kirche. Sie ſind auch, ohne äußerlich erkennbar zu ſein, die Träger der Particular-Kirchen, in welchen und um welcher willen dieſe noch einen Theil der wirklichen Kirche bilden. Dieſe unſichtbare Gemeinde in der irdiſchen Kirche hat und kennt die Verheißung auch für deren irdiſche Geſchichte, daß die Pforten der Hölle ſie nicht überwältigen werden. Sie bildet die in Gewißheit des Sieges ſtreitende Kirche.

Dritter Abſchnitt.

Die Lehre von den letzten Dingen oder von der Vollendung der Kirche und der Welt.

§ 151.

Es gibt eine Vollendung der Einzelnen und des Ganzen, zumal der Kirche, die aber nicht durch einen rein immanenten, ſtetigen Proceß, ſondern nur durch Kriſen und durch Chriſti Wiederkunft hindurch ſich verwirklicht.

Literatur: Ph. Nicolai, Theoria vitae aeternae 1620. G. Calixt's Dissert. de immortalitate, de purgatorio, de statu animarum separatarum, de extremo judicio, de beatitudine aeterna. Meyfart, das himmliſche Jeruſalem, 1627, das hölliſche Sodom 1630, das jüngſte Gericht 1632, je 2 BB. J. Geſenius, die vier letzten Dinge. Flügge, Geſchichte des Glaubens an Unſterblichkeit, Auferſtehung u. ſ. w. 1794 bis 1800. Heppe, Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus im 16. Jahrhundert III, 413 ff. 1857. Vgl. Hahn, Dogmatik Ausg. I. 636 f. (gibt beſonders die Literatur des Rationalismus u. Supernaturalismus). Schleiermacher, der chriſtl. Glaube II, § 157 ff. Nitzſch, Syſtem A. 6. S. 398 ff. Rothe, Ethik A. 1. Bd. 2. § 801 ff. Kern, die chriſtliche Eschatologie u. Prädeſtinationslehre 1840. Weiße, Philoſophiſche Bedeutung der chriſtlichen Eschatologie Stud. u. Kr. 1835. I. und Philoſ. Dogm. § 952—972. Weitzel, die chriſtliche Unſterblichkeitslehre (exeget. Abh.) Stud. u. Kr. 1836. IV. Müller, Jul., Ebendaſ. 1835. II. Lange, Ebendaſ. 1836, ſ. Poſitive Dogmatik 1851. S. 1227 ff. Seine vermiſchten Schriften II: Beiträge zur Lehre von den letzten Dingen 1841. Fr. Richter, Die Lehre von den letzten Dingen 1833. Luthardt, Die Lehre von den letzten Dingen 1861. Althaus, Die letzten Dinge 1858. Hebart, Die zweite

ſichtbare Zukunft Chriſti. Eine Darſtellung der geſammten bibliſchen Eschatologie in ihren Hauptmomenten 1850. Karſten, H., Die letzten Dinge. 3 A. 1861. Kahle, Bibliſche Eschatologie. Erſte Abtheilung. A. T. 1870. Schmidt, die eschatologiſchen Lehrſtücke in ihrer Bedeutung für die geſammte Dogmatik und das kirchliche Leben. Jahrb. f. d. Theol. Bd. 13 u. 15. Schmid, Die Frage von der Wiederbringung aller Dinge, ebendaſ. Bd. 13. S. 102 ff. Schweizer, chr. Glaubenslehre II, 2. S. 377. Martenſen § 273 ff.

Ap. 217. Cat. 371. mj. 501 ff. F. C. 594, 4. 719, 7. 729, 18.

Anmerkung. Die Eschatologie umfaßt:

Erſtens, die Zukunft bis zur Entſcheidung, ſowohl die Zukunft der Einzelnen (Tod und Zwiſchenzuſtand) als die Zukunft des Reiches Gottes auf Erden, wobei die Lehre vom Chiliasmus und vom Antichriſt in Betracht kommt.

Zweitens, die Lehre von der Wiederkunft Chriſti, von der Auferweckung von den Todten und dem Gericht.

1. Schon das Gewiſſen trägt die Grundzüge einer Eschatologie in ſich,[1] denn das Gute iſt noch gar nicht als das Beſtehende, allein wahrhaft Reale geglaubt, wenn es nicht auch als die Macht, die Welt zu richten, geglaubt iſt.[2] Gott kann zwar die Böſen zum Guten nicht zwingen wollen, aber ließe er das Böſe ewig walten, ſo wäre in ihm kein Eifer für die Ehre des Guten oder keine Macht ihn zu bethätigen. Es wäre alſo nicht bloß gegen die äußere Ehre Gottes der Welt gegenüber, wenn er nicht Weltrichter wäre, ſondern auch gegen ſeine innere Ehre, denn er könnte nicht gleichgültig ſein gegen die Geltung und Herrſchaft des Guten in der Welt ohne Gleichgültigkeit gegen das Gute überhaupt. Zur Ehre des Guten aber gehört nicht bloß, daß es beſteht und durch ein Gericht ſich dem Böſen überlegen zeigt, ſondern auch daß es ſeinen inneren Reichthum, ſeine Kraftfülle offenbart. Damit iſt negativ und poſitiv ein Weltziel geſetzt. Das Heidenthum freilich hat nur wenig Eschatologie. Die Fragen nach dem Woher und Wohin treten ihm zurück gegen das Leben in der Gegenwart. Es bewegt ſich nur im Kreislauf des Naturlebens und kennt kein abſolutes göttliches Weltziel, noch ein ſolches Ziel für die Einzelnen, ſondern nur Anſätze wie zu einer Kosmogonie, ſo zu einer Lehre von der Unſterblichkeit und dem Weltende. Im Heidenthum denken, abgeſehen von den dualiſtiſchen Religionen, die Meiſten, ſoweit ihre Gedanken überhaupt auf die Zu-

[1] Röm. 2, 12 ff.

[2] Daher ſchon 1 Moſ. 18, 25 Gott als Richter der Welt gedacht iſt.

kunft gerichtet sind, die Welt ewig bleibend wie sie ist; obwohl zu ihrem Bestande eine rastlose Veränderlichkeit gerechnet wird, die aber nicht einem in gerader Linie liegenden Ziele dient, sondern höchstens einem Kreislauf, der keinen Fortschritt bildet. Auch die einzelne Person, wie die Zukunft wird da wenig bedacht, sondern wo ihr eine Fortdauer gegönnt wird, geschieht das gerne in der Form, die sich der Grundanschauung von einem Kreislauf einfügt, d. h. in Form der Seelenwanderung, einer Wiederkehr nach kürzeren oder längeren Perioden bemessen, aber ohne erkennbaren Fortschritt als Resultat. Erst wo bei kräftiger erwachendem Gewissen persönliche, sittliche Aufgaben ins Bewußtsein treten, da bilden sich nicht bloß Vorstellungen von künftiger Scheidung der Guten und Bösen, von Strafen und Belohnungen, sondern da wird auch allmählich die Zukunft des Weltganzen unter ethischen Gesichtspunkt gestellt. Die meisten heidnischen Religionen (auch die niedrigeren dualistischen) kommen noch nicht zum Gedanken eines Weltziels, sondern bleiben in dem Alterniren zwischen Perioden des Sieges der lichten, segensreichen und der finsteren unheilvollen Mächte befangen, mögen sie nun bei dem Jahrescyklus stehen bleiben oder zur Annahme längerer Perioden fortschreiten. Ersteres ist z. B. bei der ägyptischen und syrischen Religion der Fall, dieses bei Platon, der Stoa und dem Buddhismus. Das bloße Alterniren aber ist das Gegentheil des Fortschreitens, ist antiteleologisch. Erst diejenigen dualistischen Religionen, in welchen bestimmter der Gegensatz des sittlich Guten und Bösen beherrschend auftritt, beschäftigen sich mehr mit der Eschatologie und zwar so, daß nach wechselvollen Kämpfen der irdischen Welt ein seliges Weltziel und und ein dauernder Sieg des Guten in Aussicht genommen wird. So in der persischen und zum Theil der germanischen Religion.

2. Aber erst im Gebiet der Offenbarung findet solche Teleologie eine sichere Stätte, und hieran erst kann sich eine eschatalogische Lehrausbildung anschließen, denn hier erst kommt der Endzweck zum Bewußtsein, zu dem die Welt geschaffen ist und der am Ende in der Wirklichkeit hervortreten muß. Das Ende oder das Ziel beherrscht zugleich den Weg zum Ziel. Da ist nun aber zweierlei zu beachten. Erstens, daß nach dem A. T. die Eschatologie lange fast nur Lehre von künftigen, auf Erden zu erwartenden Entwickelungen ist, über die

irdiſche Weltzeit hinaus aber der Blick ſich nicht auszudehnen pflegt. Es iſt eine diesſeitige, nicht etwa eine himmliſche Zukunft, welche die altteſtamentlichen Frommen vor Augen haben. Ferner ebendaher weniger die Zukunft der einzelnen Perſonen als des Volkes und der Theokratie. Das hängt mit der geſchichtlichen irdiſchen Aufgabe dieſes Volkes zuſammen, mit der Miſſion, welche Israel für die Geſchichte der Religion haben ſollte. Dieſe Miſſion wird von dem auf den Monotheismus gebauten Geſetz, beſonders aber von der Prophetie vertreten, welche eingehender die Schickſale des Volkes, die Gerichte über dasſelbe, den großen Gerichtstag Gottes, aber auch die darauffolgende meſſianiſche Blüthezeit, die den andern Völkern mit zu gute kommt, verkündet. Was die Einzelnen anlangt, ſo werden die Schrecken des Hades (Scheol) von dem Glauben ſelbſt der altteſtamentlichen Frommen noch nicht überwunden; Anfänge des Unſterblichkeitsglaubens ſind vorhanden,[1] ſogar die Erkenntniß iſt uralt, daß der Tod für den Menſchen nicht das Normale, ſondern ſeiner Idee Widerſprechende ſei; Henoch und Elias beweiſen, daß die Gottesgemeinſchaft auch eine Macht über den Tod iſt, und es wird ſogar bereits die Auferſtehung als Bild für die Wiederherſtellung des Volkes verwendet. Aber die Vorſtellung vom Scheol bleibt im ganzen A. T. doch noch weſentlich gleich.[2] Gerechte und Ungerechte werden in ihm verſammelt, auch die Erſteren betrachten den Hades als einen Verluſt im Vergleich mit dem irdiſchen Leben. Eine Lehre von einer Scheidung beider je nach dem verdienten Loos findet ſich noch nicht. Mit Einem Wort, über das Endſchickſal der Einzelnen, der Frommen und der Gottloſen gibt das A. T. noch keine nähere Auskunft.[3]

3. Erſt das Chriſtenthum iſt die ſchlechthin teleologiſche Religion und weiſt auf eine definitive Entſcheidung in der Zukunft für die Einzelnen und das Ganze hin. Im A. T. iſt das Chriſtenthum ſelbſt der weſentliche Inhalt der Eſchatologie. So könnte man denken, nachdem

[1] Pſ. 16, 10. 17, 15. 49, 15. — Jeſ. 26, 19. 53, 10. Hoſ. 13, 14. Dan. 12, 2. (Ezech. 37, 3—6) ſ. u. S. 953. 1.

[2] Vgl. Oehler, altteſt. Theol. I, 253—265. II, 304 ff. Schultz, A. T. Theol. A. 1. I, 360 ff. 396 f. II, 136. 210—220 und Kahle a. a. O. S. 305 ff.

[3] Oehler a. a. O. S. 264 f.

das Christenthum geschichtlich geworden, so sei die Weissagung zu Ende, so sei nun Alles erfüllt. Und das ist auch die Erwartung wie der Propheten, so der Jünger des Herrn gewesen, daß das Ende, die Weltvollendung sofort mit dem Messias komme, ja daß der Messias vor Allem das Gericht vollziehen und die Offenbarung seiner Macht das Erste sein werde. Aber im Gegensatz selbst noch zu dem Täufer[1] bezeichnet Christus ausdrücklich das Gericht nicht als sein erstes, sondern als sein letztes Werk, und da er nicht zuerst in Herrlichkeit, sondern in Niedrigkeit, leidend und sterbend aufzutreten hatte, so wurde schon dadurch die συντέλεια αἰῶνος hinausgeschoben und es ergab sich zur ersten Gegenwart (Parusie) Christi die Erwartung einer zweiten auf Grund bestimmtester eigener Aussagen Christi. Daß sich die Parusie Christi in eine erste und zweite theilte, das war nicht bloß der Versöhnung wegen nöthig, weil das Erlösungswerk die Selbstopferung Christi in Leiden und Tod verlangte, sondern das war auch durch die Nothwendigkeit eines ethischen Processes in den zu Erlösenden gegeben. Nicht die Herrlichkeit und das Schauen der Macht Christi durfte das Erste sein, weil das Schauen die Motive der Hingabe an Christus verfälscht und den ethischen Charakter des Glaubens geschädigt haben würde. Gleichwohl wurde durch diesen Aufschub der Offenbarung der Herrlichkeit seiner Person und seines Reiches, der allerdings der urchristlichen Hoffnung nur als ein kleiner erschien, der sichere Eintritt einer Entscheidung nicht im geringsten zweifelhaft, die von dem Messias erwartet war. Vielmehr gerade, weil in dem Evangelium das höchste geistige Gut schon gekommen ist, so weiß der christliche gottvertrauende Glaube auch, daß nun die Macht der Vollendung da ist, Alles in Entscheidung für oder wider das Gute zu setzen, und den Werth oder Unwerth jedes Einzelnen definitiv hervortreten zu lassen, so daß nun erst durch die Wirkung des Evangeliums Alles zum Gerichte reif wird. Es liegt im christlichem Glauben als solchem ein prägnantes eschatologisches Moment. Er hat von Christi wirksamer That schon so viel erfahren, daß ihm im Angesicht des noch Fehlenden, so viel es auch ist, nicht eine Hoffnung nur, sondern die Gewißheit eignet, es werde die göttliche Weltidee nicht bloß ein schönes, aber kraftloses Phantasiebild bleiben, und es werde Christus nach der

[1] Vgl. Matth. 3, 10. 12 mit Joh. 3, 17.

ihm beiwohnenden, schlechthin zureichenden Macht über Sünde, Welt, Teufel und Tod das angefangene Werk nicht in Trümmer und ein Stückwerk bleiben lassen, sondern es vollenden. Ja der Glaube der Gemeinde spürt schon den Wiederkommenden, wie er unaufhaltsam und nicht zögernd dem Ende zuschreitet durch seine ununterbrochene Wirksamkeit in der Welt. Und nach dieser Seite weiß der Glaube mit Christi Erscheinung schon den Anfang des Gerichtes und des Endes gekommen.[1] Nicht auf ein Meinen oder Wünschen in Bezug auf die Zukunft sind die Gläubigen beschränkt. Die Christen sind ein prophetisches Geschlecht,[2] sie wissen von dem Ende und der Vollendung des begonnenen Gotteswerkes. Und so bildet die christliche Weisheit ihre Zweckbegriffe oder Ideale, durch die das Ende anticipirende christliche Hoffnung, die nächste Frucht des Glaubens, und schöpft aus der Hoffnung den tapferen Muth der Liebe, um in treuer Beharrlichkeit (ὑπομονή) das rechte Ziel auf die rechte Weise zu wollen.

4. Das Eigenthümliche der christlichen Eschatologie ist aber ihre Beziehung zu Christi Person, was sich besonders klar in der Lehre von Christi Wiederkunft ausdrückt. Christi Person, die als lebendig fortwirkend, aber seiner Zeit auch als wieder sichtbar hervortretend im N. T. gedacht ist, gibt allen Lehrstücken der christlichen Eschatologie Farbe und Gepräge. Nicht bloß, daß das Endschicksal eines Jeden nach seinem Verhalten zu Christus sich bemessen und für die Seligen die Gemeinschaft mit ihm den Mittelpunkt der Seligkeit bilden wird, nicht bloß wird er Weltrichter sein, weil er Menschensohn ist; er wird auch die Todten erwecken, und die Gläubigen werden in der Auferstehung seinem verklärten Leibe ähnlich sein; auch die Beschaffenheit des Zwischenzustandes hängt vom Verhältniß zu ihm, die Dauer desselben aber vom Eintritt seiner Wiederkunft zum Gericht ab. Und endlich ohnehin hängen mit seinem Namen und seiner fortgesetzten Wirksamkeit alle Kämpfe und Fortschritte des Reiches Gottes, dessen Haupt er ist, zusammen. Ließe die Dogmatik ihn für die Vollendung zurücktreten, so machte sie ihn zu einer Person von vergänglicher Bedeutung, was rück-

[1] Joh. 3, 19. 12, 47 ff.
[2] 1 Petr. 1, 3. 4. vgl. 2, 9.

wärts die ganze Christologie und Lehre von dem sich offenbarenden Gott erschüttern müßte.

5. Die Voraussetzung der Vollendung der Kirche und des Reiches Gottes ist die der Vollendung der einzelnen Gläubigen. Wiederum, da die Einzelnen von dieser Erde scheiden ohne schon Heilige zu sein,[1] so ist die Vollendung der Einzelnen abhängig von ihrer persönlichen Fortdauer oder der Unsterblichkeit, die aber von der Auferstehung noch will unterschieden sein. Für die Unsterblichkeit gibt es keinen zwingenden Beweis; wie die Lehre vom Menschen zeigte, steht sie fest durch die Gottebenbildlichkeit, d. h. in letzter Beziehung durch Gott.[2] Der wahre Gottesbegriff stellt den Werth der Menschen und der Persönlichkeit so hoch und den göttlichen Liebeswillen zu der Gemeinschaft mit dem Menschen so fest, daß darin die Unsterblichkeit ihre Bürgschaft hat. Um seiner wesentlichen Beziehung auf Gott willen hat der Mensch die unendliche Bestimmung und die Anlage nicht zu sterben, die durch Gott für die Gläubigen zur vollen Wirklichkeit des ewigen Lebens kommt. Aber auch die Beziehung der Bösen zu Gott ist eine Beziehung von unendlicher Bedeutung, wie die Natur sie nicht hat. Einige (und nicht bloß Socinianer) gestehen aber nur den Wiedergeborenen Unsterblichkeit zu,[3] während die unbekehrbaren Bösen, früher oder später die Vernichtung treffe.

Anmerkung. Für die Ansicht, daß der Mensch keine natürliche Unsterblichkeit habe, sondern daß dieselbe erst eine Gabe der christlichen Gnade sei, sprachen sich schon in der alten Kirche manche Stimmen aus, z. B. Arnobius u. vgl. den Artikel Tatian v. Möller in Herzogs th. Realenc. Noch häufiger ist diese Ansicht in der neueren Zeit im Interesse der Vermeidung ewiger Höllenstrafen und der Gewinnung eines harmonischen Abschlusses der Weltgeschichte. So Weisse, Rothe u. A. besonders aber vertritt diese Ansicht in neuester Zeit Edward White.[4] Es läßt sich

[1] Auch nach Cat. maj. 501, 502 werden wir erst bei der Auferstehung ganz rein und heilig sein. Vgl. F. C. 719, 7: die Sünde haftet auch in der Seele.

[2] Matth. 22, 29—32. Vgl. oben Bd. I, § 42.

[3] Die nach Dodwell durch Vermittelung der wahren Kirche und ihrer Sacramente zuertheilt werde, daher nicht den Dissenters.

[4] In seinem Werke: „Life in Christ" ins Französische übersetzt von Charles Byse unter dem Titel: L'immortalité conditionnelle, Paris 1880, der in der Vorrede eine lange Liste von Vertretern derselben Ansicht aus der Schweiz, England und Nordamerika, aus Deutschland aber, neben Rothe, Geß, H. Schultz, mit zweifelhaftem Recht auch Nitzsch aufführt.

für diese Ansicht allerdings geltend machen, daß eine Unsterblichkeit in dem Sinne des Nichtsterbenkönnens der Seele vermöge ihrer eigenen Kraft nicht kann aufgestellt werden. Daß der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus der Einfachheit ihres Wesens nicht stichhaltig ist, haben wir früher[1] gesehen. Nach Psalm 104, 29 ist, wenn Gott seinen Odem zurückzieht, die Folge, daß die Creatur vergeht. In der That hat unsere Seele nicht von Natur das Leben in sich selbst, d. h. die Macht des Lebens, denn sonst hätte sie Aseität, die allerdings Rothe den vollendeten Geistern zuschreibt, die aber im eigentlichen absoluten Sinne nur Gott zukommt (von dem es daher heißt: daß er allein Unsterblichkeit habe); im relativen zwar auch der Creatur; aber nur so, daß Gott in jedem Augenblick seinen erhaltenden Willen mitwirken läßt. Aber wenn hienach auch zuzugeben ist, daß, wie in Betreff des Leibes, so auch in Betreff der Seele an sich, sowohl die Formel: „non potest mori" als die andere: „non potest non mori" abzuweisen, mithin auch auf sie für sich betrachtet die Formel: „potest mori" anwendbar ist: so folgt daraus doch noch nicht, daß irgend ein wirklich menschliches Wesen der Vernichtung anheimfällt und nur die Wiedergeborenen wirklich unsterblich werden, denn es bleibt möglich, daß allen Menschen ein fortdauerndes Leben von Gott verliehen wird. Auf keinen Fall darf mit dem Materialismus und Pantheismus der Tod des Leibes als Ursache auch des Todes der Seele für die nicht Wiedergeborenen angesehen werden. Vielmehr muß es dabei bleiben, daß die menschliche Seele schon an sich den Naturpotenzen überlegen und für sie unerreichbar ist, also jedenfalls den Untergang des Leibes zu überdauern vermag. — Ein Anderes wäre erst die Frage: ob nicht die Seele durch feindliche Mächte innerhalb ihrer selbst, d. h. durch das Böse, zerrüttet und dem Untergang zugeführt werden kann, worüber später noch Einiges zu sagen ist. In unserem Zusammenhang genügt es, die Möglichkeit der harmonischen Vollendung des Reiches Gottes dadurch gegeben zu sehen, daß die Aussicht auf seine Befreiung von allen hindernden feindlichen Elementen vorliegt, nämlich, wenn sie sich nicht wollen eingliedern lassen, entweder dadurch, daß sie dem Untergang anheimfallen, oder dadurch, daß sie aus dem vollendeten Reich Gottes verbannt bleiben. Nur wenn ein Wesen, das menschlich war, könnte in eine tiefere Wesenclasse übergehen, so daß die Gottebenbildlichkeit in ihm schlechthin erlöschte, könnte auch jene Anlage zur Unsterblichkeit in ihm erlöschen.

6. Das Christenthum verkündet aber nicht bloß Unsterblichkeit, es gibt nach ihm auch eine Vollendung für den Einzelnen.[2] Ein bloßer Progressus in infinitum der Abnahme des Bösen kann nicht genügen. Das Böse ist keine unendliche Größe wie das Gute. Man sagt zwar, die Vollendung wäre Einförmigkeit. Allein vielmehr des Bösen Wesen ist es, zum Einerlei des Todes zu streben; Lebendigkeit und Reichthum liegt in dem Positiven, dem Geist und dem göttlich Guten, dem es auch zur Selbstdarstellung im Einzelnen und

[1] I, § 42.

[2] Phil. 1, 6. Eph. 1, 3. 4. 1 Kor. 15, 22.

in der Gemeinschaft nicht an seiner entsprechenden Natur fehlen wird. Die Sünde hindert die Entfaltung der Persönlichkeit nach der reichen Mannigfaltigkeit der Kräfte, die zu harmonischem Zusammenwirken bestimmt sind, aber die Macht des Bösen kann die Vollendung der Gläubigen nimmer ausschließen, denn es ist zwar absolut verwerflich, aber nicht absolut stark, sondern eine endliche Größe, dagegen die Macht der Erlösung ist eine unendliche. Sie ist die Macht des unauflöslichen ewigen Lebens, das nie versiegt, so daß schon durch das bloße fortgehende Wachsen der Kraft der Heiligung das Böse muß überwunden und ausgeschlossen werden.

7. Aber wie die Gläubigen statt des Stückwerkes die Vollendung erreichen werden, so auch die Kirche und das Reich Gottes.[1] Der isolirte Einzelne kann nicht vollendet werden, das wäre keine wahre Vollendung, denn er ist auch Glied und bedarf des Ganzen zur eigenen seligen Vollendung; das Gattungsbewußtsein, das in der Liebe sich vollendet, kann nicht ohne Gemeinschaft zu seiner absoluten Befriedigung und Verwirklichung gelangen. Wiederum, ohne die Einzelnen, die in sich auch das Ganze zu tragen haben, in denen das Ganze leben muß, ohne ihre Erhaltung und Vollendung gäbe es keine Vollendung des ganzen Organismus, und Glieder, Ganzes und Theil fordern sich gegenseitig zur Vollkommenheit. Näher gehört nun aber zur Vollendung des Ganzen:

Erstens die Vollzahl der Glieder, die den Organismus ausmachen. Es müssen also erst die Geschlechterreihen so lange auf einander folgen, es muß die Gewinnung lebendiger Glieder aus ihnen so lange fortdauern, bis dem Organismus alle seine wesentlichen Glieder zugewachsen sind. Es darf hieraus nicht geschlossen werden, daß entweder alle Menschen als geheiligte Glieder diesem Organismus einverleibt sein werden, oder bei dem Wegfall der einen dieser Organismus unvollendet bleiben müsse. Denn abgesehen davon, daß Gott, wenn er ein Vorherwissen des Freien hatte, auch die Idee des Organismus unter Berücksichtigung derer kann entworfen haben, die sich von demselben ausschließen werden, so kann er kraft seiner unendlichen Schöpfermacht die Generationenreihen so lange fortgehen lassen, bis die Zahl erfüllt ist,

[1] Joh. 10, 16. 17, 13. 19. 23. Eph. 1, 10. 1 Kor. 15, 28.

welche zur Ganzheit gehört. Fallen also welche aus, so ist ein Ersatz durch die göttliche Schöpfermacht anzunehmen.[1]

Zweitens. Zur Wirklichkeit der Vollendung der Kirche gehört auch ein Aufhören der Zeugungen, durch welche sich immer wieder eine von der Kirche zu bewältigende Welt erneut; das aber setzt eine Umwandelung der irdischen Verhältnisse voraus. Freien und sich freien lassen gehört dem jetzigen Aeon an,[2] welcher nicht immer war, so wenig als diese unsere Erde, aber ebenso auch nicht immer sein wird. Gesetzt, es wäre mit einigen Lehrern zu sagen, daß die Kraft der Wiedergeburt die ganze Person ergreifend auch die Zeugungen heiligen und daß damit ein reines Leben auf die Kinder übergehen werde, wofür aber weder Schrift noch Erfahrung spricht, so wäre auch dieses eine wesentliche Abänderung der irdischen Verhältnisse, zu schweigen davon, daß Wiedergeburt nie Sache der Geburt werden kann, ohne ihren ethischen Charakter zu verlieren.[3] Daß Leib und Geist im jetzigen Aeon noch Asymptoten sind, zeigt das Alter und Sterben auch der Christen. Der leibliche und der geistige Organismus sind noch löslich verbunden und außer einander, so daß beide ihr besonderes Centrum und ihre eigenen Lebensgesetze haben, was der sittlichen Aufgabe des Menschen wegen nöthig ist.[4]

Drittens kann in dem vollendeten Reich Gottes kein Unreiner eine Stelle haben, die Zahl aber, die dasselbe dann wirklich in sich trägt, muß auch enthalten, was zu dem vollkommenen σῶμα Χριστοῦ gehört, und die nicht in dasselbe Aufzunehmenden müssen auch außerhalb der Idee des vollendeten Reiches Gottes stehen.

Anmerkung. Aus nahe liegenden Gründen hat die alte Dogmatik die Eschatologie noch wenig ausgebildet. Es fehlt dieser Lehre verglichen mit den anderen Dogmen vielfach wie an Bestimmtheit so an Sicherheit. Läßt doch auch das N. T., wie wir sehen werden, viele Räthsel und Unbestimmtheiten übrig, daher die eschatologischen Lehrstücke mit Schleiermacher prophetische genannt werden können. Aber prophetisch sind die Aussagen N. T. hierüber doch auch in dem Sinn, daß es nicht an großen, festen Zügen fehlt, welche eine eschatalogische Lehre aufzustellen gestatten. An der bisherigen kirchlichen Eschatologie aber sind vornehmlich folgende Mängel

[1] Vgl. Matth. 25, 28. Dem Werk fehlen die Talente nicht.
[2] Luc. 20, 35.
[3] Joh. 3, 3.
[4] Vgl. Bd. I. § 39.

hervorzuheben. Erſtens. Was die Einzelnen anlangt, ſo wird von ihr für ſie kein ſolcher Mittelzuſtand zwiſchen dem Diesſeits und der Vollendung angenommen, daß nicht ſchon mit dem Abſchluß dieſes Lebens über Alle, ihren definitiven Werth und ihr Schickſal entſchieden wäre. Zweitens. Iſt der Tod ſchon Alles entſcheidend, ſo greift das dem Endegericht vor ſowohl in Beziehung auf das Loos der Böſen als der Gläubigen. Denn auch die Auferſtehung ſcheint in ihrer Bedeutung bedroht, wenn unmittelbar an den Tod ohne Beſchränkung ſich die Seligkeit anſchließt. Bedenklich iſt Drittens auch, daß gegen das Intereſſe für die Seligkeit das Intereſſe für die Heiligkeit zurücktritt, was ſich darin zeigt, daß die alte Dogmatik ohne Weiteres für die Gerechtfertigten die volle Freiheit von aller Unvollkommenheit und Sünde mit Ablegung des Leibes eintreten läßt. — Was das Ganze betrifft, ſo hat erſtens die alte Dogmatik noch keine übereinſtimmende Wahl zwiſchen der doppelten Möglichkeit getroffen, ob die Vollendung eine Neuſchöpfung ſein wird oder die Spitze einer Entwickelung; ferner, ob dieſe rein immanent und allmählich verlaufen wird, oder durch Kriſen hindurch, und ſo, daß die ſchwerſten Kämpfe an das Ende fallen; endlich, ob der Sieg der himmliſchen Kräfte in abrupter Weiſe eintreten werde, oder ob ein ethiſch vermittelter Durchdringungsproceß des Irdiſchen mit himmliſchen Kräften anzunehmen ſei. — Die Unſicherheit ferner darüber, was die antichriſtliche Macht ſei, (ob der heidniſche Weltſtaat, ob der Muhamedanismus, ob das Papſtthum oder ob überhaupt innerkirchliche Mächte der Lüge und des Haſſes, die mit der Weltmacht zur Verfolgung der Gläubigen in ein Bündniß treten), hat dann wieder Einfluß auf die Frage nach dem Millennium und ſeine Auffaſſung, ſowie auf die Vorſtellung von der Art und Zeit der Wiederkunft Chriſti. Auch darüber findet bis in unſere Zeit eine verſchiedene Anſicht ſtatt, ob das irdiſche Leben der Menſchheit nur die Bedeutung einer Prüfung und Vorbereitung für ein anderes Leben habe, in welchem erſt der eigentliche Lebenszweck liege, oder ob auch in das Diesſeits ſittlich werthvolle Zwecke und Werke von ewiger Bedeutung fallen, in welchen ſchon Momente der Verwirklichung des Weltzieles zu ſehen ſind, was mit der Frage enge zuſammenhängt: ob, wie das A. T. und die Lehre von einem Millennium annimmt, der irdiſche Schauplatz (und die irdiſche Weltzeit) deſſen fähig iſt und gewürdigt werden wird, auch eine Darſtellung des Reiches Gottes zu werden, oder ob die Verwirklichung des Reiches Gottes lediglich als himmliſche, überirdiſche zu denken iſt. Endlich iſt die Lehre der alten Dogmatiker von der Weltvollendung zu ſpiritualiſtiſch gehalten und weiß der Natur zu wenig Bedeutung für den Geiſt zuzuweiſen. Ueber dieſe Fragen annähernd zu einer Entſcheidung zu kommen, darf nicht für unmöglich erachtet werden. Wenn die Eſchatologie in der alten Kirche eine den ganzen Glauben beherrſchende Stellung einnahm, ſo daß ſelbſt die Chriſtologie durch ſie mächtig beſtimmt und gefördert ward, ſo haben jetzt die reichentwickelten anderen Dogmen der Eſchatologie einen Gegendienſt zu leiſten.

Erſtes Lehrſtück.

Die Wiederkunft Chriſti mit ihrer Vorbereitung in der Weltgeſchichte.

§ 152.

Die Einzelnen, wie die Kirche und das Reich Gottes erwarten ihre Vollendung von der Wiederkunft Chriſti, die für die ganze Eschatologie N. T. den Mittelpunkt bildet und nicht bloß der Ueberwindung aller feindlichen Mächte, ſondern auch der Verwirklichung der Idee beider dient. Dieſe Wiederkunft wird durch keine vorherige Entwickelung des Einzelnen und des Ganzen im Dieſſeits oder Jenſeits entbehrlich oder müßig, da erſt ſie die völlige Beſiegung der Sünde und des Todes bringt, dem Einzelnen in der Auferſtehung, dem Ganzen durch Verklärung der Welt, durch die Ausſcheidung des Böſen und die Vollendung der Gemeinde Gottes.

Symb. Apostolicum. Nicaen. § 6. Athanas. § 37. 38. C. A. III: Palam est rediturus. Apol. 147, 17. 18. Cat. min. 371.

Literatur: Corrodi, kritiſche Geſchichte des Chiliasmus; meine Geſchichte der Chriſtologie I, 240 ff. Schmidt, Jahrbb. f. d. Theol. Bd. 13. 15. Gegen den Chiliasmus war die lutheriſche und die reformirte Orthodoxie z. B. J. Gerhard und Mareſius. Dagegen ihm günſtiger: Spener, die Hoffnung beſſerer Zeiten. Bengel's Weltalter. Neuere Vertheidiger des Millennium in Deutſchland: die Schule von Bengel; v. Hofmann, Delitzſch, Tob Beck, Baumgarten, Löhe; Auberlen, Daniel und die Offenbarung Johannis 1857; und: die Theoſophie Fr. Chriſtoph Oetingers 1859. Luthardt, die letzten Dinge 1861. S. 71 f.[1] Rinck, Splittgerber, Koch, Diſſelhoff, Hebart; gemäßigter Karſten, die letzten Dinge, 3. Ausg. 1861, und

[1] Luthardt lehrt ähnlich wie v. Hofmann eine zukünftige, auf den gegenwärtigen Weltlauf und die Auferſtehung der Gerechten folgende Herrſchaft Jeſu Chriſti und ſeiner verklärten Gemeinde der gläubigen Bekenner über die übrige Menſchheit, welche im Gehorſam gegen jene ſtehen werde, nicht eine fleiſchliche, ſondern eine geiſtliche himmliſche Friedensherrſchaft und Segensſtand auf Erden. S. 235. Die auferſtandenen Gerechten werden alſo auf Erden nach Luthardt königlich herrſchen mit Chriſto über die andern noch lebenden Menſchen.

Flörcke, die Lehre vom tausendjährigen Reich 1859. Volk (in Dorpat), der Chiliasmus der neuesten Bekämpfung gegenüber 1869. Hölemann, die Stellung St. Pauli zu der Frage über die Wiederkunft Christi 1857. Als Gegner des Chiliasmus ist Dieterich 1857, 1858 in mehreren Schriften aufgetreten. Als Gegner ist der Sache nach auch anzusehen Hengstenberg, E. W. die Offenbarung des heiligen Johannes für solche, die in der Schrift forschen, erläutert. 2 A. 2 BB. 1861. 1862. Er nimmt an, das tausendjährige Reich liege hinter uns, sei in dem deutschen Kaiserthum von Karl d. Gr. bis 1806 zu sehen. Ihm stimmt im Wesentlichen Keil in seinem Comm. z. Ezechiel und Philippi VI, 214 ff. bei, wie denn eine solche Lehre vom Millennium von Leugnung kaum verschieden ist. Satans Bindung sei das Vorhandensein des Christenthums als Staatsreligion, und ist nach Keil und Philippi vom Fall des Heidenthums an zu datiren. — In England und Nordamerika sind Millennarier Anderson, Cox, Begg und besonders Cunningham (über die zweite Wiederkunft Christi in Herrlichkeit 1828 u. A.) Dagegen: Briggs über Premillenarianism (gegen die Ansicht von Christi sichtbarer Wiederkunft vor dem tausendjährigen Reich, eine dogmengeschichtliche Erörterung). Ueber den Antichrist ist zu nennen aus neuerer Zeit Rinck 1867, Philippi 1877. Ferner Ed. Böhmer, zur Lehre vom Antichrist nach Schneckenburger, Jahrb. f. d. Theol. Bd. 4. S. 405—467. Rénan, l'Antechrist, 1873.

I. Die biblische Lehre von Christi Wiederkunft.

Die Erwartung der persönlichen Wiedererscheinung Christi in der ganzen Urkirche auch bei den Aposteln wurzelt nicht bloß in ihren persönlichen Wünschen oder gar in irdischen Messiashoffnungen, sondern gründet sich auf vielfache Reden Christi selber,[1] ausdrücklich auch über seine Wiederkunft zur *συντέλεια αἰῶνος*. Man hat diese Aussagen Christi auf verschiedene Weise hinweg zu deuten versucht. Die Einen nehmen eine irrthümliche Auffassung der Reden Jesu durch die Jünger an; Andere wollen die Wiederkunftsreden auf eine Ankündigung der Auferstehung Christi beschränken; Andere meinen dadurch zu helfen, daß sie z. B. nach Lucas die beiden anderen Synoptiker erklären; noch Andere entledigen sich des Problems durch die Annahme, daß Christus selber

[1] Matth. 24 und 25. Marc. 13. Luc. 21 (vgl. 17, 20—37. 12, 39. 40. 42—46.); Matth. 25, 1—13. 14—30. 31—46. vgl. Luc. 19, 11 ff.; Marc. 8, 38. 9, 1. 10, 28 ff. 14, 25. 62 (mit den Parall.); Luc. 12, 35—38. Matth. 10, 23. 13, 24—30. 28, 20. —. Apostelgesch. 1, 11. 2 Thessal. 2, 8. 1 Thess. 4, 15 f. 5, 23. 1 Kor. 15, 23. Phil. 4, 5. —. 1 Joh. 2, 18. 1 Petr. 4, 7. Jac. 5, 8. Offenb. 1, 3. 3, 11. K. 19, 11. 20, 4. 11. 22, 7. 10, 12.

in den hergehörigen Reden geirrt habe, was sie mit seiner Dignität vereinbar finden wollen. Gegen das Letztere ist mit Recht erwidert,[1] daß der Gedanke der Parusie in Jesu Munde nicht als eine nur auf der Peripherie liegende zeitlich bedingte Vorstellung gelten könne, sondern daß es das Centrum der Heilsgedanken Jesu treffen würde, wenn er mit Bezug auf die Ankündigung seiner Parusie geirrt haben sollte;[2] denn wie schon Schleiermacher richtig gesehen, bildet die Wiederkunft Christi den eigentlichen Mittelpunkt der ganzen christlichen Eschatologie,[3] und wir werden die dogmatische Wichtigkeit derselben für die Person, das Amt und das Reich Christi erkennen, wie viel auch in der Darstellung dieses Grundgedankens auf Rechnung der bildlichen Redeweise kommen mag. Schon der Umstand hätte davor warnen sollen, den Parusie-Reden eine untergeordnete Bedeutung zuzuschreiben, daß die Eschatologie des A. T. und überhaupt die jüdische Messias-Erwartung keine der zweiten Parusie entsprechende Vorstellung enthielt, vielmehr mit der Erscheinung des Messias sofort Alles gegeben und entschieden denkt, und daß alle vorchristlichen Vorstellungen durch die Ankündigung einer zweiten Parusie Christi wesentlich modificirt werden. Die alttestamentlichen Propheten hatten vom Tag des Herrn, dem großen Gerichtstag Gottes, als dem ersten Act der messianischen Zeit, der Alles entscheide, gesprochen. Christus stellte als Erstes noch eine zweite Parusie auf, und erst als Letztes das Gericht.[4] — Allerdings aber hat der Ausdruck Parusie eine mehrfache Bedeutung. Christus verheißt, daß er auch in allen Ereignissen und Entwickelungen seiner irdischen Kirche gegenwärtig sein *(παρών)* und jedesmal das ihr Nöthige bewirken werde, wofür die Voraussetzung nicht nur sein Fortleben und seine fortgehende Theilnahme an ihr, sondern auch seine fortgehende Wirksamkeit und seine Kraft ist, die für sie sich einsetzen kann und will. Dieser seiner Gegenwärtig-

[1] So von Weissenbach: „der Wiederkunftsgedanke Jesu" 1873. S. 31—67, der die Reden Jesu über seine Wiederkunft auf die Auferstehung beziehen will.

[2] Auch lauten die vielen Zeugnisse über Jesu Ankündigung seiner Wiederkunft zu übereinstimmend, als daß sie auf Mißverstand der Jünger beruhen könnten.

[3] Chr. Glaube II, S. 483. § 150, 3.

[4] Vgl. meine Gesch. d. Christol. I, 241 ff. Auch die vorchristliche jüdische Apokalyptik weiß nichts Anderes, als daß der Messias bei seiner Erscheinung sofort das Reich irdischer Glückseligkeit stiften werde. Eine doppelte Parusie kennt sie nicht; Späteres, was sie zu enthalten scheint, zerrinnt als Täuschung.

keit (παρουσία) iſt von ihm alſo zum Theil als einer unſichtbaren, immer aber als einer realen, gedacht. Jenes, wenn er ſagt: wo zwei oder drei verſammelt ſind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen anweſend,[1] oder: Ich bin bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende. Oder wenn er verheißt: Wer mich liebt, den werde ich lieben und mich ihm offenbaren, den wird mein Vater lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen.[2] Oder wenn er von dem Glauben überhaupt ſagt: daß derſelbe ihn aufnehme.[3] Die ganze Lehre von ſeinem Wort und den Gnadenmitteln überhaupt wird erſt in ihrem realen göttlich-menſchlichen Gehalt verſtanden, wenn dieſe Gnadenmittel als die äußeren Medien angeſehen werden, durch die er ſeine Gegenwart bei den Gläubigen wirkſam fortſetzt, kraft ſeines himmliſchen, königlichen Amtes. — Aber auch ſeine ſichtbare Wiederkunft hat er verheißen. Dahin gehören ſeine Wiedererſcheinungen nach ſeiner Auferſtehung, die als Erfüllung ſeiner Vorherſagung[4] einerſeits die Gewißheit ſeiner fortdauernden unſichtbaren Gemeinſchaft mit ihnen verſiegeln, andererſeits ein reales Vorzeichen ſeiner ſichtbaren allgemein erkennbaren Wiederkunft zum Gericht und zur Vollendung der Welt ſein ſollten. Bei dieſer letzteren Wiederkunft haben wir hier ſtehen zu bleiben. Seine Paruſie im Laufe der Geſchichte hat ihr gegenüber die Bedeutung ihrer Vorbereitung. Das halten denn auch alle Apoſtel und die alte Chriſtenheit als ihren theueren Glauben mit aller Kraft der Liebe und Hoffnung feſt. Ihre Sehnſucht erwartete ſeine Wiederkunft früher als der Erfolg zeigte,[5] womit zuſammenhängt, daß ſich über den Mittelzuſtand der Einzelnen zwiſchen Tod und Auferſtehung im N. T. ſo wenig findet. Doch über die Entwickelungsphaſen, die das Reich Chriſti auf Erden bis zu Chriſti Wiederkunft in Aehnlichkeit mit ſeinen Schickſalen zu durchlaufen hat, finden ſich mehr Andeutungen. Dieſe Phaſen werden ſo gedacht, daß dadurch Chriſti Wiederkunft nicht entbehrlich wird, ſondern noch nothwendiger erſcheint. Auch das Millennium mit der erſten Auferſtehung darf nach dem Sinn der Offenbarung Johannis

[1] Matth. 18, 20. 28, 20.

[2] Joh. 14, 18. 21. 23. 28. Auch 14, 3 kann hierher gezogen werden.

[3] Joh. 6, 50—58.

[4] Joh. 16, 16 ff.

[5] Hebr. 10, 37. 2 Petr. 3, 9. 10. Jac. 5, 8. 9. 1 Theſſ. 4, 15 f. 2 Theſſ. 2, 7 f. 1 Joh. 2, 18.

der Wiederkunft Christi zum Gericht nicht vorgreifend gedacht werden.[1] Es würde auch sonst eine Collision mit dem Gesammttypus neutestamentlicher Lehre eintreten. Von Bedeutung ist aber für die Auffassung der ganzen Reichsgeschichte der Zukunft die biblische Lehre von den antichristlichen Mächten.

Das N. T. stimmt einer Ansicht nicht bei, welche im Laufe der Geschichte nur eine still und stetig wachsende Durchdringung oder Eroberung der ganzen Welt von dem Christenthum annimmt. Das ist die optimistische Anschauung, welche auf keine Sonnenfinsternisse am Himmel der Kirche gefaßt ist. Das N. T. verkündet dem Leben der Kirche Katastrophen, so daß sie auch darin ein Nachbild des Lebens Christi wird; und zwar Katastrophen nicht bloß durch die Verfolgungen seitens der Heiden und Juden in ihrem Anfang, sondern aus ihr selbst hervor, d. h. aus ihrem äußeren Umkreis erheben sich auf Grund von Andeutungen Christi,[2] nach Johannes und Paulus,[3] wenn die Christianisirung von Nationen schon vorgerückt ist, falsche Propheten und Pseudomessiasse, die sich in Bundesgenossenschaft mit Satan und zum Theil auch der Weltmacht gegen die Christen setzen und zur Verleugnung Christi verführen wollen. Das sind die Mächte des Widerchrist, die zwar schon zu der Apostelzeit wirkend und treibend gedacht sind und von den Gläubigen gespürt werden,[4] aber welche noch zu concentrirterer Erscheinung hinstreben und zu noch größerer Macht am Ende gelangen. In der Offenbarung hat dieselbe Sache andere Namen. Neben dem Satan ist hier von der πόρνη (Hure)[5] und von falschen Propheten die Rede.[6] Das „Thier"[7] der Offenbarung ist die gottfeindliche Weltmacht. Die antichristliche Macht ist Vereinigung der Verfälschung der Wahrheit und des Gottesdienstes mit der feindlichen Weltmacht, wodurch ein Pseudomessiasthum zu Stande kommt. Paulus scheint den Menschen

[1] Vgl. Briggs a. a. O. Das erhellt aus dem, was nach K. 20 erst folgt.

[2] Matth. 7, 21. 24, 11. 12. 24. Mc. 13, 6. 22.

[3] 1 Joh. 2, 18, wo von Widerchristen in der Mehrzahl die Rede ist. 2 Thess. 2, 3 ff. ἄνομος.

[4] 2 Thess. 2, 7.

[5] Offenb. 17, 1. 5. 15 f. 19, 2.

[6] Offenb. 16, 13. 19, 20. 20, 10. Vgl. 2 Petr. 2.

[7] Offenb. 13, 1 ff. 13, 11 ff. 14, 9. 15, 2. 16, 10. 17, 8 ff. 19, 19. 20, 10.

der Sünde als eine Incarnation der bösen antichristlichen Macht und als Einzelnen zu denken.[1] Er heißt bei ihm der „Widersacher" *(ἀντικείμενος)*, der sich wider Alles erhebet, was Gott und Gottesdienst heißt. Mit seiner Gottesleugnung und Blasphemie ist aber Selbstvergötterung und falscher Gottesdienst verbunden.[2] Er wird noch aufgehalten in seinem Hervortreten durch den *κατέχων* (Staat und Gesetz). Er selbst heißt der Gesetzlose *(ἄνομος)* nicht weil er aus den Heiden hervorgeht, sondern weil er alle Bande in falscher Freiheit und Willkür von sich wirft.[3] Vor dem Ende wird die Offenbarung dieser bösen mit Satan in Zusammenhang stehenden Macht und zugleich ein Abfall der Christenheit *(ἀποστασία)* erwartet.[4] Gerade an die zeitweilige Obmacht der widerchristlichen Gewalten wird sich aber, darüber ist Einstimmung im N. T., die Erscheinung der Herrlichkeit und Macht des Christenthums anschließen, die mit Christi Wiederkunft in Verbindung gebracht wird.[5]

Hier tritt nun eine Verschiedenheit der Offenbarung von den übrigen Schriften N. T. hervor. Während diese an Christi Wiederkunft nun das Gericht und die Weltvollendung anschließen, schiebt die Offenbarung noch eine Phase ein. Sie läßt ein tausendjähriges Reich der Herrschaft Christi noch in dieser irdischen Weltzeit und vor den letzten Entscheidungskampf und Sieg Christi fallen. Doch ist über den Sinn der Stelle Streit. Die Märtyrer und die Heiligen werden nach der einen Auffassung früher wieder zum Leben erweckt in einer ersten Auferstehung schon mit verklärten Leibern. Nach Anderen bedeutet ihr Auferstehen nur erst die Ausstattung mit der Kraft, um mit Christus zu herrschen.[6] Streit ist ferner darüber, ob nach der Offenbarung während

[1] Wie auch bei Johannes *ἀντίχριστος* im Singular vorkommt. 1 Joh. 2, 22. 4, 3 f. 2 Joh. 7.

[2] 2 Thess. 2, 4.

[3] Das. 2, 3—7.

[4] Das. 2, 3. Die Offenb. redet von einem Malzeichen des Thieres.

[5] Das. 2, 3. Offenb. K. 19 u. 20, 2—7.

[6] Offenb. 20, 6 ist nur gesagt, daß sie zu innerem Leben erweckt seien, nicht daß sie schon einen Auferstehungsleib haben. Bedeutet die *πρώτη ἀνάστασις*, daß für sie eine zweite noch folgt, so könnte unter der ersten Auferstehung ein Wiedererstehen derselben in geistigem Sinn in der Art verstanden sein, wie im Täufer eine Wiederkunft des Elia gesehen wird. Matth. 17, 12. Marc. 9, 11—13. Stehen sie aber leiblich auf, so kann darin der Wink enthalten sein, daß die Auferstehung

des Millenniums Christus sichtbar auf Erden sein oder nur in dem Sinne siegreicher und herrlicher Offenbarung der Macht des Evangeliums eine Wiederkunft zum Millennium haben wird, wovon auch die andere Frage abhängt, ob das Mitregieren der Heiligen mit Christo unsichtbar, also geistig im Himmel stattfinden wird, während die Erde noch die alte bleibt, oder auf Erden.[1] Die Offenbarung läßt nach dem Millennium den Satan noch einmal auf kurze Zeit los werden, und Gog und Magog wider die heilige Stadt ziehen, wonach also die irdischen Verhältnisse auch im Millennnium noch wesentlich als die alten gedacht sind. Wenn aber dieses, so ist nicht wahrscheinlich, daß der Verfasser an ein sichtbares Regiment Christi mit auferstandenen Heiligen in verklärten Leibern auf der alten Erde gedacht hat. Weder Christi sichtbare Wiederkunft, noch eine Verklärung und Umwandelung der Welt ist schon für das tausendjährige Reich in der Apokalypse verheißen, sondern als das Charakteristische derselben tritt mit Sicherheit nur das Mitherrschen der Heiligen mit Christus auf Thronen und die zeitweilige Bindung der Gewalt Satans hervor, welches Letztere eben so gut auf der äußerlich unveränderten Erde seine Stelle haben kann, wie die Zeit der Entfesselung seiner Macht. Erst nach dem letzten Streit mit den widerchristlichen Mächten folgt das Endegericht[2] und die Offenbarung Christi in Herrlichkeit, mit der Erzählung von dem neuen Himmel und der neuen Erde, mit welchen kosmischen Veränderungen die allgemeine Auferstehung verbunden wird.[3]

Paulus hat diese Lehre von Millennium nicht: doch scheint er noch in der irdischen Weltzeit vor dem Weltende eine Blüthezeit des Christenthums in Folge der Christianisirung aller Völker, auch der Juden erwartet zu haben.[4]

des Leibes nicht auf einmal für die ganze Menschheit, sondern je nach der Reife stattfindet.

[1] Ersteres nimmt Bengel an, wogegen v. Hofmann und Flörcke wollen, daß während des Millenniums ein Theil der Erde (Palästina) schon verklärt sein werde, die übrige Erde noch nicht, was mit der eminenten Bedeutung zusammenhängt, welche sie mit anderen dem jüdischen Volke noch zur Vollendung der Welt geben zu müssen glauben.

[2] Offenb. 20, 10 ff.

[3] Offenb. 20, 11—15. 21, 1. Vgl. 2 Petr. 2.

[4] Röm. 11, 15.

II. Die kirchliche Lehre von der Geschichte des Reiches Gottes bis zu Christi Wiederkunft.

In der alten Kirche bis auf Constantin wurde unter dem Antichrist vornehmlich der heidnische Staat und zum Theil das ungläubige Judenthum, (das mit ihm im Hasse gegen das Christenthum wetteiferte) verstanden und die Vollendung des Reiches Gottes von dessen Untergang erwartet, während die Vollendung der Einzelnen in der Auferstehung derselben gesehen wurde. Von Augustin an gewöhnte sich die Kirche, zumal, wo der Staat ihren Ordnungen unterworfen war, daran, die Civitas Dei in der Welt der Hauptsache nach verwirklicht zu sehen. Damit war dann, bis ins Mittelalter hinein, einer Lehre von einem künftigen Antichrist und einem künftigen tausendjährigen Reich die Basis entzogen. Die eschatologische Hoffnung kühlte sich ab, ja erkaltete in wachsender Selbstzufriedenheit der Kirche bei ihrer äußerlichen Herrlichkeit, nur daß der Muhamedanismus, so lange er gefährlich war, die Stelle des Antichrist einnahm, aber ohne auf die Gestaltung der Eschatologie bedeutender einzuwirken. Die Reformation, unter dem Eindruck des tiefen Verderbens innerhalb der Kirche selbst, sah im Kampfe mit diesem Verderben, in dessen Mittelpunkt, dem römischen Papstthum, den Antichrist. Auch die Gluth eschatologischer Erwartungen lebte im 16. Jahrhundert zum Theil wieder auf und entwarf sich phantastische und revolutionäre Zukunftsbilder in den anabaptistischen Bewegungen, in denen fleischliche Vorstellungen vom Millennium ein Ferment bildeten. Die judaistisch-theokratische Vermischung des Staatlichen und Kirchlichen im Anabaptismus stieß die Reformatoren ab, denen es vornehmlich um Gewißheit der Versöhnung und des ewigen Lebens, nicht aber um sinnliches Wohlsein und Befriedigung des äußeren Menschen zu thun war. So war es nicht nur Sache der Klugheit, sich von den chiliastischen Bewegungen des sechzehnten Jahrhunderts zu scheiden, sondern eine innere Nothwendigkeit, und die C. A. verwirft aus diesem Grunde solchen fleischlichen Chiliasmus.[1] — Andrerseits hatte die Reformation, wie auf ihre Weise die alte Christenheit, noch nicht sofort ein Bewußtsein von dem weltgeschichtlichen Werk, das dem protestantischen

[1] C. A. XVII.

Princip an der Menschheit, dem Staat und der gesammten Culturwelt aufgetragen war, sondern wußte sich im Glauben und der Gewißheit der Rechtfertigung des höchsten Gutes innerlich schon theilhaft, ohne, zumal in der lutherischen Confession, ein näheres, positiv eingreifendes Verhältniß zu dem grundsätzlich freigelassenen Staate zu suchen. Wenn das höchste Gut schon gegeben ist, so kann ein weiterer Fortgang der Geschichte entbehrlich scheinen, und so erwartete man in der That in der evangelischen Kirche das nahe Ende der Welt. Nicht daß man die Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes aufgegeben hätte, aber ohne auf die Vermittelung dazu sich einzulassen dachte man dieselbe als abrupt mit Christi Wiederkunft sich einstellendes, rein göttliches Werk in einem neuen Himmel und einer neuen Erde nach dem Untergang der irdischen Welt. Und ebenso wie für die Kirche wurde auch für den Einzelnen der sittliche Proceß verkürzt, indem mit dem Anfang, dem Glauben, Alles schon so gegeben schien, daß der Tod unmittelbar als zur inneren Vollendung führend angenommen wurde. Die Rechtfertigung wurde mit der Seligkeit so verbunden gedacht, daß diese ohne Vorbehalt einer vermittelnden ethischen Ausgestaltung der Person, durch die Auferstehung, also durch einen physischen Proceß in einer neuen verklärten Welt als von selber gegeben vorgestellt ward. Die Folge davon, daß je nachdem einer gläubig oder nicht gläubig von der Erde scheide, sein ewiges, seliges oder unseliges Schicksal als schon entschieden angenommen ward, mußte nun die Entleerung und daher Aufhebung des Mittelreiches sein, an das sich ja so große Mißbräuche angeschlossen hatten. Auch für das Gericht und die Bedeutung der Auferstehung zur Seligkeit bleibt aber kaum noch eine wesentliche Bedeutung übrig, wenn alle Gläubigen sofort in das selige Leben eingehen, die Nichtgläubigen in die Verdammniß. Die nahe gedachte Wiederkunft Christi selber aber wurde so vorgestellt, daß die Weltvollendung eine Weltvernichtung voraussetze. Nicht eine Erneuerung der alten, sondern die Schöpfung einer neuen Welt wurde z. B. von Gerhard und Quenstedt erwartet, was mit der Herrschaft einer spiritualistischen Auffassung und Verachtung der Materie und Natur zusammenhängt. Wie an eine neue weltgeschichtliche Aufgabe der evangelischen Kirche nicht gedacht wurde, so namentlich auch nicht an die Bekehrung von Heiden und Juden, trotz den Worten

Christi und seiner Apostel. Es genüge, meinten die Dogmatiker, wenn nur aus jedem Volk eine Probe selig werde. Die Juden können gerichtet werden, da ihre Väter und zum Theil sie selbst das Evangelium hätten haben können; die Heiden aber, weil sie ja zur Christenheit kommen und sich da das Christenthum holen könnten. — Anders wird erst seit Spener in der evangelischen Kirche gedacht. Mit ihm schreitet der evangelische Glaube wie in der altchristlichen Zeit, neu belebt zur Hoffnung fort, und da die Hoffnung sich Ideale der Vollendungszeit entwirft, so entzündete diese Hoffnung den Sinn für die weltgeschichtliche Aufgabe der Kirche, und es wandte sich, wie im Anfang, der christliche Geist von der Eschatologie aus zur irdischen Liebesarbeit der Kirche, der äußeren und bald auch inneren Mission. Heiden- und Judenbekehrung treten schon bei Spener in den Gesichtskreis der christlichen Hoffnung auch unter den Evangelischen, und sie werden als nothwendige Vorbedingung der Wiederkunft Christi und der Vollendung erkannt. Hieran schloß sich von selbst wieder eine Annäherung an die Lehre vom Millennium in der Form der „Hoffnung besserer Zeiten." Doch blieb die Lust zur That in dieser Hinsicht mehr etwas Vereinzeltes, bis in unserem Jahrhundert in steigendem Maße der Protestantismus seine geschichtliche Mission nach außen und nach innen an dem eigenen Volk zu erfassen begonnen hat. Daher sind in neuester Zeit wieder alle die Wiederkunft Christi betreffenden Fragen, namentlich auch deren Vorbedingungen (die Juden- und Heidenbekehrung, die Lehre vom Antichrist, auch das Millennium) in lebhafte Verhandlung gekommen. Wie verschieden auch noch die Ansichten über viele Punkte in dieser Hinsicht sind, z. B. ob eine sichtbare Herrschaft Christi auf Erden mit auferstandenen Heiligen vor dem Weltende, ob ein Millennium in irgend welchem Sinne zu lehren, ob wir es schon hinter uns haben, ob der Antichrist als ein, im ganzen Lauf der Geschichte in Vielen sich offenbarendes Princip, oder als eine Person anzusehen sei, in der das Böse sich concentrirt: darüber herrscht immer mehr Einstimmung, daß das Gericht nicht möglich ist, bevor alle Völker das Evangelium gehört und die Möglichkeit des Glaubens gehabt haben, wie auch der Zug immer mehr dahin geht, daß der Proceß der Vollendung der Einzelnen und des Ganzen nicht als ein nur physischer, sei es durch den Tod oder die

Weltumwandelung, oder durch die äußere Macht Christi sich vollziehender, sondern als ein zugleich nach ethischen Gesetzen verlaufender zu denken sei.

Anmerkung. Der Chiliasmus ist sehr verschiedener Art gewesen. Seine roheste Form erwartete ein Freudenreich sinnlicher Genüsse und äußerer Herrlichkeit; ist mit Einem Wort eudämonistisch, so der judaistische Chiliasmus des Anfangs und der anabaptistische der Reformationszeit. Bei diesem spielt die Herrschaft der Heiligen über die Heiden oder die Ungläubigen eine große Rolle. Der ältere unterscheidet sich von dem anabaptistischen besonders dadurch, daß er Christi Wiederkunft und die Herniederlassung des himmlischen Jerusalems passiv erwartet, höchstens (im Montanismus gemäß der Anweisung seiner Propheten) eine sittliche Vorbereitung für das Millennium verlangt, während der fanatische und revolutionäre Chiliasmus der Anabaptisten durch eigenes Thun das Kommen des Millenniums beschleunigen, ja schließlich es selber durch Mittel der Gewalt herbeiführen und gründen will. Weniger Gewicht fällt bei dem älteren Chiliasmus wie bei dem der Reformationszeit auf die sichtbare Gegenwart der Person Christi und auf die innere Herrschaft des christlichen Geistes, als auf das sichtbare Hervortreten der Macht und Herrlichkeit seines Reiches, als einer Herrschaft der Heiligen, nicht bloß der Befreiung derselben von feindlichem Drucke oder von Uebeln, welche der gegenwärtige Bestand der Natur mit sich führt. Um so abrupter wird die Form der Eröffnung der chiliastischen Weltzeit gedacht, je weniger Interesse für eine ethische Vermittlung der Vollendung überhaupt vorhanden ist. Die grobe, fleischliche Sinnesweise, die in den beiden genannten Hauptgestalten sich mit dem Ideenkreis des altchristlichen Millennium zu verbinden wußte, läßt in unserer Zeit gewöhnlich die Verbindung mit dem Christenthum und seinen Hoffnungen fallen. — Um so häufiger dagegen sind in unserer Zeit andere geistiger gehaltene Chiliasmen, deren gemeinsamer Charakter ist, daran zu verzagen, daß mit den bisherigen dem Christenthum zu Dienst stehenden Mitteln der Menschheit noch könne geholfen und die Kirche vor innerem und äußerem Zerfall gerettet werden, Chiliasmen, welche dagegen eine neue herrliche Blüthezeit der Kirche unter dem sei es sichtbaren oder unsichtbaren Regiment Christi erwarten, wenn ihr die fehlenden Heilmittel von Gott gegeben sein werden. Dahin gehört erstens nach weitverbreiteter Meinung die Bekehrung des jüdischen Volkes. Die Heidenchristen, wird gesagt, haben von Haus aus (von Paulus her) ein spiritualistisches Christenthum. Es gelte den Realismus der Schrift geltend zu machen, der das Volk A. T. zur Mitte der Völker zum beherrschenden, sie organisirenden Segensvolk für die Menschheit bestimmt habe, für welches die Weissagungen A. T. vom heiligen Land, von Jerusalem, vom Ezechielischen Tempel und Opfer noch nicht erfüllt seien, also noch erfüllt werden müssen. Und wenn auch in neuerer Zeit auf die alttestamentlichen Züge weniger Gewicht gelegt wird, so wird doch häufig um so mehr darauf bestanden, daß der Heidenmission die rechte Kraft und der rechte Erfolg so lange fehlen werde, bis Israel bekehrt sei. Allein nach Paulus wird umgekehrt der Unglaube Israels als Volkes so lange dauern, bis die Fülle der Heiden wird eingegangen sein und Israel s. z. s. mit Händen greifen kann, was die christlichen Völker voraus haben. Als zweites Heilmittel wird eine neue Ausgießung des heiligen Geistes

vielfach erwartet. Das bisherige Maß der Ausgießung desſelben reiche für die Bedürfniſſe der Gegenwart nicht mehr zu, denen gegenüber das Evangelium ſich nicht mehr als das belebende, erhaltende Salz beweiſe und beweiſen könne, einzelne Seelen ausgenommen, an denen es ſich noch kräftig zeige. Aber das Evangelium und ſeine Kraft iſt ewig jung und kann nicht veralten; auch die Sünde der Menſchen iſt, wenn auch dem Grade nach verſchieden, doch im Weſen gleich, wie die Beſchaffenheit des menſchlichen erlöſungsbedürftigen Herzens. Das Mißtrauen in die zureichende Kraft des Evangeliums für die Aufgabe, welche die Kirche auf Erden hat, müßte die Hoffnung und den Eifer in der Arbeit für das Reich Gottes lähmen; jedenfalls allem organiſirten Leben der chriſtlichen Gemeinſchaft entfremden, die Thätigkeit der chriſtlichen Liebe aber auf zerſtreute Einzelne beſchränken. Von Anderen *endlich* wird der Grund aller Uebel der Kirche umgekehrt darin geſehen, daß ſeit dem Tode der Apoſtel es der Kirche an einer organiſatoriſchen göttlichen Autorität für all ihre Ordnungen, beſonders für die Verwendung der Gaben am richtigen Ort, alſo für die Aemtervertheilung fehle, das Chriſti Paruſie vorbereitende Heilmittel daher in der Herſtellung des urchriſtlichen Apoſtolates geſehen. Damit wird aber in katholiſirender Weiſe auf die äußere Form und Anſtaltlichkeit der Kirche ein Gewicht gelegt, wie es nicht zu dem materialen Glaubensprincip ſtimmt und die Sufficienz der H. Schrift verleugnet, in der wir die rechte Fortdauer des Apoſtolates haben.

All dieſen gröberen oder feineren Chiliasmen iſt der Zug gemeinſam, Dasjenige, worauf ihr vornehmſtes Intereſſe gerichtet iſt, in dem bisherigen Chriſtenthum noch nicht geſichert oder gegeben zu ſetzen, mithin das Evangelium noch als ungenügend für Dasjenige ausgeſtattet anzuſehen, was und zwar auf Erden den Gläubigen oder der Kirche zukommt. Sie denken mithin in der einen oder andern Weiſe zu niedrig von dem, was mit Chriſti erſter Paruſie ſchon gekommen und gegeben iſt, und das iſt ein ebjonitiſcher oder judaiſtiſcher Zug. Dem gegenüber charakteriſirt ſich die gnoſtiſche oder doketiſche Eſchatologie dadurch, daß ſie optimiſtiſch idealiſirend mit einer Auffaſſung des Chriſtenthums vorlieb nimmt, wornach es nur auf die Innerlichkeit des Glaubens, auf die Gegenwart des ewigen Lebens in ihm ankommt, alſo für den Glauben das Reich Gottes ſchon gekommen iſt, aber nicht auch darauf, daß das Reich Gottes noch komme. Da wird die Macht der Sünde, des Widerchriſtlichen unterſchätzt, wie ſich denn dieſe Denkweiſe beſonders darin zeigt, daß ſie für die Stellen der H. Schrift von antichriſtlichen Mächten bei ſich keine Stelle zu finden weiß. — Dieſer doketiſchen Eſchatologie, beſonders wenn ſie ſich auf die Idealität des Glaubens als der Macht ſtützt, welche die Welt überwunden hat, wohnt allerdings die Wahrheit bei, daß die irdiſche Welt und Geſchichte nicht *bloß* Vorbereitung oder Prüfungszeit iſt oder das Weſen des höchſten Gutes nur außer ſich hat. Dieſe unſere Geſchichte und Welt iſt nicht des Göttlichen noch entleert zu denken, ſie iſt nicht zu ſchlecht dazu, daß ewiges Leben ſchon in ſie eingepflanzt werde. Aber die doketiſche Eſchatologie verkennt das Wahre, das noch in der chriſtlichen Hoffnung enthalten iſt, namentlich daß zum vollen Weſen des Chriſtenthums auch die Erſcheinungsſeite, die Herrſchaft über das Aeußere, nicht nur die Ueberwindung alles Feindlichen, ſondern auch die poſitive ſiegreiche Entfaltung ſeines Gehaltes und die Verwirklichung der Harmonie zwiſchen Geiſt und Natur gehört.

III. Dogmatiſche Entwickelung.

1. In Betreff der irdiſchen Geſchichte des Chriſtenthums ſtehen ſich (auch wenn man abſieht von der ſchlechten Diesſeitigkeitslehre des Materialismus) zwei Denkweiſen gegenüber. Die eine denkt auch nach Chriſti Erſcheinung die Hauptſache als noch fehlend, das Heil erſt jenſeitig, das ewige Leben noch nicht als Gegenwart. Dieſe Unterſchätzung der erſten Erſcheinung Chriſti, des Werthes der Verſöhnung und der Gabe des heiligen Geiſtes iſt falſche Jenſeitigkeitslehre (oder ebionitiſche Eschatologie). Ihr nähert ſich die römiſche Lehre in Beziehung auf den Einzelnen, ſofern ſie eine Heilsgewißheit ſchon im zeitlichen Leben ordentlicherweiſe nicht zuläßt, vielmehr mit dem Fegefeuer noch einen Strafzuſtand auch für die Gläubigen vor die Vollendung einſchieben will. In Beziehung auf die Kirche hat allerdings der Katholicismus den entgegengeſetzten Fehler,[1] indem er die Unvollkommenheiten, die der irdiſchen Kirche noch anhaften, ignorirt und verfährt, als ob die Ecclesia militans ſich instar triumphantis verhalte, was freilich nur dadurch möglich iſt, daß er zugleich Kirche und Reich Gottes identificirt.[2] Der Glaube und der diesſeitige innere Beſitz des ewigen Lebens kann umgekehrt ſpiritualiſtiſch und in Gleichgültigkeit gegen die Vollendung des Ganzen ſo betont werden, daß es eines Weiteren nicht bedürfe, weil — nämlich geiſtig — „die Auferſtehung ſchon geſchehen,[3] die Verwirklichung des Chriſtenthums in der Erſcheinungswelt gleichgültig ſei.“ Das iſt falſche Diesſeitigkeitslehre ſpiritualiſtiſcher Art. Die Reformation, die beiden entgegengeſetzten Irrthümer abweiſend, betont im Gegenſatz zur katholiſchen Jenſeitigkeitslehre in Betreff des Einzelnen das Diesſeits und den Werth des irdiſchen Lebens vermöge des ſchon auf Erden erreichbaren und beſeligenden Heilsglaubens und der Erfahrung der Kraft des ewigen hoheprieſterlichen Amtes Chriſti, aber doch dieſes ſo, daß der Hoffnung auf Vollendung der Perſönlichkeit noch eine weſentliche Stelle verbleibt. Was dagegen die Kirche und das Reich Gottes anlangt, ſo

[1] Wegen der angeblich vollkommenen Verfaſſung, der Hierarchie, in der er die virtuelle Kirche oder ihr Weſen ſieht.

[2] Er vereinigt alſo mit einſeitiger Jenſeitigkeitslehre in Betreff der Einzelnen eine falſche Diesſeitigkeitslehre in Betreff der Kirche.

[3] 2 Tim. 2, 18.

ſieht ſie nicht die vollkommene Geſtalt derſelben in der diesſeitigen Wirklichkeit ſchon gegeben. Obwohl ſie das Einverleibtſein des vollendenden Princips in die Chriſtenheit, ſein verhülltes Daſein ſchon in der Gegenwart *glaubt*, iſt ſie doch in dieſer Hinſicht vornehmlich der Zukunft und der Hoffnung auf die volle Enthüllung des *Königthums* Chriſti zur Vollendung der Einzelnen und des Ganzen zugewandt, zugleich im Bewußtſein von der zu vollbringenden ethiſchen Arbeit für das Reich Gottes.

Die evangeliſche Eſchatologie behauptet daher den rein chriſtlichen Charakter, indem ſie die Mitte zwiſchen jenen zwei Extremen einhält und auf Grund des Gekommenſeins des Reiches Gottes die Hoffnung auf ein volles Kommen in erſcheinender Kraft für den Einzelnen und für das Ganze bewahrt. Aus dem Haben mitten im Nichthaben, das dem Glauben zukommt, entwickelt ſich ewig jung und friſch die chriſtliche Zuverſicht, daß auch das noch Fehlende zum ſeligen Beſitz werden werde.

2. Wie iſt nun aber ſchriftgemäß der Rahmen der irdiſchen Geſchichte der Kirche und des Reiches Gottes auszufüllen? Für die dogmatiſche Lehre von den künftigen Entwickelungsphaſen kommen in Betracht die Verkündigung des *Abfalls* zu antichriſtiſchem Weſen, die Frage des Millennium und zu Beidem iſt die Wiederkunft Chriſti in Beziehung zu ſetzen. Die erſte Frage iſt: läßt ſich die größere Heftigkeit der Kämpfe, ja ein „Abfall" vor dem Ende damit vereinigen, daß doch das Chriſtenthum intenſiv und extenſiv immer nachhaltiger und umfaſſender auf die Welt eindringt und einwirkt? Aus der Sünde für ſich folgt jenes allerdings nicht nothwendig, ſie iſt nicht eine Gewalt, deren Hauptſtärke erſt zuletzt ſich offenbaren müßte und die nicht im Princip vom Chriſtenthum ſchon durch den Glauben gebrochen werden könnte. Das Gegentheil beweiſen die Gläubigen, deren Sünde urſprünglich weſentlich dieſelbe mit der aller Anderen war. Hat nun das Chriſtenthum ſchon in ſeinen Anfängen die Kraft bewieſen, das Schwerſte, die Ueberwindung der Sünde im Princip zu vollbringen, ſo könnte man denken, daß das Weitere ſich deſto leichter vollziehen könne und müſſe. Aber da der Proceß der chriſtlichen Gnade ethiſchen Charakters iſt und bleibt, d. h. da ſie ſich ſelbſt durch die menſchliche Freiheit bedingt, ſo folgt gerade aus der wachſenden Einwirkung des Chriſtenthums auf die Welt, daß Diejenigen, die gleichwohl im Widerſtand beharren, durch die

stärkere Offenbarung des Christenthums, um sich ihm gegenüber zu behaupten, zu immer bösartigeren, besonders auch geistigeren Formen des Bösen getrieben und verhärtet werden. So ist dann der Abfall, durch Lüge und den Schein geistlichen Wesens unterstützt, um so verführerischer und ansteckender, und daran kann dann auch in weiterer Entwickelung und Offenbarung des inneren Zustandes sogar äußerer Abfall in weiter Ausdehnung sich anschließen. Den Uebergang dazu bildet aber der innere Abfall durch Verfälschung des Christenthums, welcher, indem er geistliches Gewand anzieht, der größesten Verbreitung fähig ist. Andere höher stehende Religionen erwarten einfach wachsende Ausbreitung und wenigstens in der Hauptsache stetigen Sieg. Das Christenthum zeigt solche Selbstgewißheit von seiner Wahrheit und Siegeskraft, daß es gerade für die Zeit, nachdem es schon umfassender auf die Menschheit eingewirkt hat, einen großen Abfall verkündet, aber auch diesem sich gewachsen weiß. Es ist von Anfang an, seiner Unvergänglichkeit sicher, auch hierauf gefaßt. Die momentane Niederlage wird es zur Folie seines um so herrlicheren Triumphes machen. Haben die antichristlichen Mächte der Hölle mit ihrem verhüllten oder offenen Haß wider das Christenthum tief in die Geschichte der Kirche eingegriffen und die Wirksamkeit seines reinen Princips zurückgedrängt, so wird es auch wie nie zuvor seine göttliche Siegeskraft beweisen. Es kann dann aber nur angemessen gefunden werden, daß in dem Drama der Geschichte nach dem Abfall noch auf Erden auch das Gegenstück mächtig hervortrete, wovon Paulus und die Apokalypse reden, so daß die jenseitige Vollendung noch auf Erden ihr Vorspiel beginnt. Nicht als ob da schon eine andere Weltordnung eintreten müßte, was Sünde und Tod und Zeugungen betrifft. Aber eine Blüthezeit der Kirche vielleicht, besonders durch Christianisirung aller Völker,[1] ist dann zu erwarten, weil da die Menschheit wieder eine Einheit geworden ist, Einen Hirten anerkennend,[2] weil da alle Charismen, die jeder Nation auf ihrem Naturgrund werden verliehen werden, der ganzen Kirche zu Gute kommen müssen, endlich weil durch die erste Liebe der neu bekehrten Nationen auch die Liebe der alten Christenheit wieder erfrischt werden wird. Diese Schriftlehre, festgehalten von der christlichen

[1] Matth. 24, 14. 34 ff. Röm. 11, 15. 25 ff.

[2] Joh. 10, 16.

Hoffnung aller Zeiten, empfiehlt sich aber auch dogmatisch aus dem Grund, weil durch Beides, den sich steigernden Kampf und die darauf folgende Blüthezeit, der Proceß sich nach den Gesetzen der Freiheit anschaulich abzeichnet. Aber mit dem Chiliasmus des Judaismus oder der Anabaptisten der Reformationszeit, ihrem fleischlichen Wesen und ihrer leidenschaftlichen, ungeduldigen Darstellungssucht, sowie mit dem Zweifel an der Sufficienz der Gaben, die Christi erste Parusie gebracht, zu unserem wirklichen Heil hat die Kirche Nichts zu schaffen. Auch darf durch diese vorgängige Blüthezeit der Wiederkunft Christi nicht vorgegriffen werden.

3. Erst die sichtbare Wiederkunft Christi wird das Losungszeichen zur Vollendung sein. Es kommt derselben zweifellos eine dogmatische Bedeutung zu, wenn auch über die Zeit und Form derselben Näheres nicht festgestellt werden kann.

Ihre Bedeutung für die Einzelnen ergibt sich aus folgender Betrachtung. Schon bisher sahen wir an mehreren dogmatischen Oertern, wie wesentlich es der christlichen Frömmigkeit auf eine persönliche Lebensgemeinschaft mit Christus ankömmt. Diese ist für die Rechtfertigung auf Grund von Christi Fürbitte und Stellvertretung, für die heilige Taufe und das heilige Abendmahl von entscheidender Bedeutung. Wir bedürfen des Hauptes und der Gemeinschaft mit ihm zum Wachsthum und zur Vollendung. Christus muß als der lebendige Herr und Heiland schon vor dem Auge des Glaubens, damit dieser lebendig sei, unsichtbar stehen. Aber auch zu unserer künftigen Seligkeit können wir es nicht entbehren, daß wir ihn, den wir jetzt „nicht sehen und doch lieb haben," „sehen wie er ist."[1] Ebenso ist für seine Person selbst zu verlangen, daß auf die Zeit seines zwar fortdauernden gottmenschlichen, aber durch das Organ der Kirche wie vermittelten, so verdeckten Wirkens die Zeit seines Hervortretens in Herrlichkeit folge, wie auf den Glauben der Seinen das Schauen wie er ist. Denn es ist auch sein Liebesverlangen, sich so schauen zu lassen und dadurch seine Herrlichkeit mit ihnen zu theilen.[2] Wir können das nicht reines oder geistiges Christenthum nennen, wo man sich nur an den heiligen Geist oder an die göttliche Natur Christi

[1] 1 Petr. 1, 8. 1 Joh. 3, 2.
[2] 1 Joh. 3, 2. Joh. 17, 24.

halten will, während doch der heilige Geist, wie wir sahen, zu Christus führt. Der christlichen Frömmigkeit ist wesentlich, die Seligkeit sich nicht außerhalb der Gemeinschaft mit Christus zu denken. Und wenn doch Christus nicht bloß ein Theil des höchsten Gutes ist, sondern sein Mittelpunkt, dieses aber offenbar werden muß zur Vollendung der Welt, so kann Er am wenigsten unsichtbar bleiben, sondern durch ihn und seine Offenbarung in Herrlichkeit muß das Reich Gottes, das auch sein Reich ist, offenbar werden. Das selige leibliche Wiedersehen von Freunden und Verwandten wünscht und hofft Jeder, und doch ist dieses nur ein Untergeordnetes, verglichen mit der Nothwendigkeit des Schauens Christi für die Seligkeit der Gläubigen. Ja für alles andere Schauen und Wiedersehen muß die volle Gemeinschaft mit dem Haupt die Bürgschaft, wie die Regel und Ordnung enthalten. Denn nicht nach den Gesetzen und Ordnungen der Natur, sondern des Reiches der Gnade und seines majestätischen Hauptes werden wir im Jenseits zusammengeordnet werden.

Die neutestamentliche Lehre von Christi Wiederkunft hat aber auch noch für die Kirche und das Reich Gottes die Bedeutung, daß durch sie ihre irdische Geschichte einen Abschluß erhält. Zwar kann sich da fragen: Warum genügt nicht die Fermentirung der Menschheit durch den heiligen Geist in wachsendem Maß, wenn auch nach dem Besprochenen unter schweren Kämpfen, ja Katastrophen? warum ist ein neuer schöpferischer Act statt allmählicher Durchdringung und Durchleuchtung nothwendig, deren Resultat dann wie von selbst die Sichtbarkeit des Reiches Gottes und Christi sein würde? Die Antwort dürfte in einem Doppelten liegen. Eine ganz neue Stellung der Materie und Natur zum Geist ist die Bedingung der Vollendung, eine Stellung, die der Geist nicht aus sich erzeugen, die ihm nur gegeben werden kann und wodurch die Einrückung des Geistes in die beherrschende centrale Stellung auch für die Natur und Leiblichkeit erst möglich wird.[1] Die Menschheit auch als Kirche beherrscht nicht allmächtig die Natur. In dem Auffereinander von Geist und Natur aber hat der Geist noch nicht seine vollkommene Kraft und Wirksamkeit. Umgekehrt, auch die Natur bedarf, um ihren Zielpunkt zu finden, die Befreiung von allem chaotischen

[1] Vgl. auch Schleiermacher II, 486.

und vergänglichen Wesen,[1] wie der Geist erst an der Verklärung der Natur das Mittel hat, sich ganz zu offenbaren und zu verwirklichen. Darum muß das Außereinander von Geist und Natur einem vollkommenen Ineinander weichen. Das Außereinander ist Grund der Sterblichkeit der natürlichen Seite und der Versuchlichkeit auf der Geistigen. Denn in dem Außereinander hat die natürliche Seite noch eine zu große Selbständigkeit und übt eine bestimmende Kraft auf die Persönlichkeit aus. Christus nun mehrt die Kraft des Geistes so, daß nichts Fremdes mehr diesen beherrschen kann, aber er einigt auch die verklärte Natur mit dem Geist ohne Vereinerleiung durch die Auferweckung im Zusammenhang mit einem kosmischen Proceß der Weltumwandlung, für welchen seine Wiederkunft das Losungszeichen ist. Wie aber so durch Christi Wiederkunft das falsche Außereinander von Natur und Geist beseitigt wird, so kommt durch sie auch das falsche Ineinander von Guten und Bösen in der irdischen Weltzeit zur Scheidung. Seine Wiederkunft ist Zeichen der Reife der Welt für das Gericht. Die Kehrseite der Ausscheidung des Heterogenen ist die Vollendung der Gemeinschaft alles Homogenen. Nach all diesem ist Christi Wiederkunft in der Nothwendigkeit der vollkommenen Offenbarung seiner Liebe, seiner Macht und Gerechtigkeit begründet.

Zweites Lehrstück.

Mittelzustand und Auferstehung.

§ 153.

Es gibt eine Auferstehung von den Todten, welche durch den Zwischenzustand nicht entbehrlich gemacht, sondern durch die Wiederkunft des Herrn zur Vollendung der Persönlichkeit verwirklicht wird.

Literatur über den Zwischenzustand und die Auferstehung. Meisner, vom Zustand der abgeschiedenen Seelen (ed. E. V. Löscher) 1735. Thomas Burnet. de statu mortuorum et resurrectione London 1726. Simonetti, Ueber die Lehre von der Unsterblichkeit und dem Schlaf der Seelen 1758. Diesen nimmt auch Smalcius, Refutatio thesium Franzii, Racov. 1614 und Anonymi Seria disqui-

[1] Röm. 8, 21 ff.

sitio de statu, loco et vita animarum 1725 u. A. an. (Vgl. S. J. Baumgarten, Theol. Bedenken Samml. 6. Halle 1748. S. 227 ff. Auch Fries, Jahrb. f. d. Theol. 1856 S. 301 nimmt mit dem Tod ein Entschwinden des persönlichen Bewußtseins an. — Flügge s. o. zu § 151. Edm. Spieß, Entwickelungsgesch. d. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. — Dem irdischen Terminus gratiae widersprachen Val. Weigel, Postille 2, 95. Poiret u. A. Die Mehrzahl hielt ihn fest, zum Theil mit fortgehender Reinigung der Gläubigen bis zum Gericht, meistens ohne diese, höchstens mit Wachsthum von einer Klarheit zur andern (so Bengel, Oetinger, Lange (s. u.), Delitzsch, bibl. Psychologie S. 359. 1855, Oertel, Karsten, Rinck s. u.). Andere aber nehmen einen Fortgang der Erlösung auch jenseits des Grabes an, unter der Bedingung der Buße und des Glaubens vor dem Weltgericht. So Rieger, Jung-Stilling, J. Fr. v. Meyer (s. u.), v. Gerlach, Steudel, Kliefoth, liturg. Abh. I, 195. (für ungetauft gestorbene Kinder und Heiden könne die Entscheidung erst jenseits sich ergeben). Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts nimmt eine Seelenwanderung für den Zweck der Reinigung der Seelen an. Ströbel verwendet die Seelenwanderung für den Zweck, daß durch neues Erscheinen auf der Erde Allen Gelegenheit werde, das Evangelium zu hören, so daß doch für Alle das irdische Leben das entscheidende sei. — Krabbe, die Lehre von der Sünde und dem Tode in ihrer Beziehung zu einander und zur Auferstehung Christi, exegetisch-dogmatisch entwickelt 1836. Maywahlen, der Tod, das Todtenreich und der Zustand der abgeschiedenen Seelen. Dargestellt a. d. Wort Gottes 1854. Boettcher, J. Fr., de inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus 1846. — Lütkemüller, Unser Zustand von dem Tode bis zur Auferstehung 1852. (Separirter Lutheraner, dann Katholik; er verlangt wieder ein Purgatorium.) — Schultz, Herm., Veteris Test. de hominis immortalitate sententia illustrata 1861. Derſ., Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit 1861. Oehler, G. Fr., Veteris Test. sententia de rebus post mortem futuris illustrata 1846. Hahn, L. de spe immortalitatis in V. T. gradatim exculta 1855. Müller, Jul., Unsterblichkeitsglaube und Auferstehungshoffnung 1855. Lehre von der Sünde A. 2. I, 469. v. Meyer, Fr., Blätter für höhere Wahrheit VI, 233. (Rechtfertigung der Idee des Purgatoriums.) Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von den letzten Dingen 1853 und Althaus (s. o. S. 916) wollen den Mittelzustand durch einen Entsündigungsproceß ausfüllen. Franz, Das Gebet für die Todten. Nordh. 1857. Leibbrand, Gebet für die Todten 1864, auch Hahn, Gen.-Sup. in einem amtlichen Sendschreiben 1850, und Stirm, Jahrb. f. deutsche Theol. 1861, II. Oertel, Hades, exegetisch-dogmatische Abhandlung über den Zustand der abgeschiedenen Seelen 1863. (Es gibt nach ihm noch ein Fortschreiten im Jenseits, aber auch einen Terminus peremtorius gratiae, nicht bloß durch subjective Unverbesserlichkeit, sondern auch durch Verachten des von Gott als Termin bezeichneten Endes, an welchem sein Reich vollendet sein soll.) Schmidt, Wold., de statu animarum medio inter mortem et resurrectionem 1861. Rinck, vom Zustand nach dem Tode 1861. Splittgerber, Schlaf und Tod nebst den damit zusammenhängenden Erscheinungen des Seelenlebens 1865. A. 2. 1879. Derſ.: Tod, Fortleben und Auferstehung oder die letzten Dinge des Menschen. 3. Aufl. 1879. Naville,

Ernest, la vie éternelle 1861. Philippi VI, S. 1—148. 1879. Kahnis, luth. Dogmatik 1868. Bd. 3. Rothe, Theol. Ethik A. 1. Bd. 3. S. 151 ff. § 801 ff. Martensen, Dogmatik. Lange, (s. o. S. 916) Positive Dogmatik S. 1250. Ders.: die Reise in das Land der Wahl (Todtenreich) Verm. Schriften 1841. B. 2. Hamberger Physica sacra, und Jahrb. für deutsche Theol. 1858. Bd. 3. Schöberlein, Geheimnisse des Glaubens und: Princip und System der Dogmatik 1881. Die Lehre von der Unsterblichkeit ist philosophischerseits behandelt (zum Theil aus Anlaß der Schrift von Richter (s. o. S. 916) von Rosenkranz, Göschel: zur Lehre von den letzten Dingen 1850; die siebenfältige Osterfrage 1835; von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der specul. Philosophie 1835. Hubert Beckers über Göschels Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunkt der Hegelschen Lehre aus 1836. Ebenders., über den Zustand der Seelen nach dem Tod in Fichte's Zeitschrift 1835. 2. Fichte, Im., Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer A. 2. 1855, und: Zur Seelenfrage, eine philosophische Confession 1859, vgl. auch seine Anthropologie und Psychologie. Fischer, K. Ph., und Weiße, die Idee der Persönlichkeit. Schelling, Clara. (Er nimmt eine Essentiirung des Menschen im Tode an.) v. Rudloff, C. G., Die Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib, während des Erdenlebens und nach seinem Abscheiden 1858. A. 2. 1863. Th. I.

I. Biblische Lehre.

1. Eine Reihe von Stellen des N. T. läßt sich dafür anführen, daß die Gläubigen durch den Tod sofort in einen seligen Zustand und in nähere Gemeinschaft mit dem Herrn kommen werden. Dem Schächer am Kreuz ruft Christus zu: heute wirst du mit mir im Paradiese sein.[1] Lazarus wird unmittelbar nach seinem Tod in Abrahams Schoß getragen.[2] Ich komme wieder, sagt Christus in den Abschiedsreden, und werde euch zu mir nehmen, auf daß ihr seid, wo ich bin.[3] Paulus weiß sich schon beigelegt den Kranz der Gerechtigkeit, und daß er gerettet werden wird in sein himmlisches Reich; er verlangt danach, daheim zu sein bei dem Herrn.[4] Die Offenbarung preist die Todten selig von nun an, die in dem Herrn sterben.[5] Durch Stellen dieser Art ist die Vorstellung von einem Seelenschlaf ausgeschlossen, und für die Gläubigen durch den Tod der Uebergang in einen besseren Zustand, als der irdische ist, ausge-

[1] Luc. 23, 43.
[2] Luc. 16, 22.
[3] Joh. 14, 3.
[4] Phil. 1, 23. 2 Timoth. 4, 8. 18.
[5] Offenb. 14, 13.

drückt.[1] Jedoch würde man fehl gehen, wenn man aus den angeführten Stellen ſchließen wollte: es trete für die Gläubigen unmittelbar nach dem Tode ſchon die vollkommene, vollendete Seligkeit und die geiſtige Vollendung ein. Das „Paradies“ iſt zwar ſicher nicht der Hades, ſondern eine μονὴ für Selige,[2] aber darum doch noch nicht der Himmel, der den Ort oder Stand der vollendeten Seligen bezeichnet. Das angefangene gute Werk wird nicht auf den Todestag, ſondern den Tag Jeſu Chriſti vollendet.[3] Im Gegentheil weiſt eine Reihe von Stellen darauf hin, daß der vornehmſte Troſt und die theuerſte Hoffnung der Chriſten ſich nicht darauf bezieht, was ſie ſofort nach dem Tode erlangen, ſondern auf das, was erſt bei Chriſti Wiederkunft und der Auferſtehung ihnen zu Theil wird, auf die Beilage, die auf jenen Tag ihnen wohl aufbewahrt und ſicher iſt.[4] Auf die Hoffnung der Auferſtehung wird ein ſo großes Gewicht gelegt, daß gegen dieſe Hoffnung der Fortſchritt zu vorläufiger höherer Lebensſtufe faſt aus dem Auge verſchwindet.[5] Eine ſchmerzliche Sehnſucht nach der Offenbarung Chriſti in Herrlichkeit wird auch den abgeſchiedenen Seelen der Märtyrer unter dem Altar zugeſchrieben.[6] Ein ſofortiges Gott-Schauen wird nicht verheißen.[7] Eine geiſtige Vollendung in Bezug auf Wollen, Gefühl, Erkennen, ſo daß nur noch die leibliche Vollendung ihnen fehle, unmittelbar nach dem Tode kann alſo nicht in der Schrift gefunden werden.[8] Daher iſt durch den Fortſchritt, der allerdings für die Gläubigen mit dem Tode eintritt, keineswegs ein Mittel- oder Zwiſchenzuſtand ausgeſchloſſen. Das könnte nur geleugnet werden, wenn nicht nach der Trennung der Seele

[1] πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον (σὺν Χριστῷ εἶναι), ἀποθανεῖν μοι κέρδος Phil. 1, 21. 23.

[2] Vgl. Joh. 14, 2 ff. 2 Kor. 12, 4.

[3] Phil. 1, 6.

[4] 1 Petr. 5, 4. 2 Tim. 1, 12. 4, 8. 1 Joh. 3, 2. Röm. 8, 19. 23. 1 Theſſ. 4, 13. 14. Kol. 3, 4.

[5] 1 Kor. 15, 29 ff.

[6] Offenb. 6, 9—11.

[7] Weder Matth. 5, 8 noch 1 Kor. 13, 12.

[8] Sagt man namentlich: die ſittliche Unvollkommenheit, mit der allerdings auch die Gläubigen bei ihrem Abſcheiden noch behaftet ſeien, werde durch den Tod, der ihnen das Schauen Gottes bringe, im Moment getilgt werden (Philippi VI, 6—8.), ſo ſteht dem entgegen, daß umgekehrt erſt die, die reines Herzens oder heilig ſind (Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14), Gott ſchauen werden.

von dem Leibe noch eine Wiedervereinigung mit demselben und das Gericht zu erwarten wäre, sondern wenn sofort mit dem Tode ein Zustand nach der Schrift einträte, bei dem es ewig sein Bewenden behält. Aber daß vielmehr Veränderungen auch noch im Jenseits eine Stelle haben, das ergibt sich schon für die gläubig Sterbenden aus der Lehre von ihrer Auferstehung. Noch gewichtiger müssen die noch in einem Zwischenzustand im Jenseits möglichen Veränderungen für Diejenigen sein, welche im Diesseits noch nicht zu einer Reife für das Gericht gekommen sind. Die H. Schrift spricht sich über sie, ausgenommen in den früher betrachteten Stellen des ersten Petrusbriefes, nicht ausdrücklich aus, wohl aber in all jenen Stellen, nach welchen das Evangelium allen Menschen zu predigen ist und der Gnadenwille Gottes Allen gilt.

2. Das N. T. lehrt nicht nur eine geistige Auferstehung, welche mit der Wiedergeburt schon geschehen sei,[1] sondern auch im Gegensatz zum Sadducäismus und einer idealistischen Philosophie eine leibliche.[2] Allerdings in den bei weitem meisten Stellen ist nur von einer Auferstehung der Gerechten, doch in einigen von allgemeiner Auferstehung die Rede, ohne Angabe der leiblichen Beschaffenheit der Gottlosen.[3] Dagegen bei den Frommen wird die Auferstehung als Vereinigung des Geistes mit einer verklärten Leiblichkeit gedacht, als Verähnlichung der Gläubigen mit dem verklärten Leibe Christi,[4] dessen Auferstehung als Vorbild und Bürgschaft unserer Auferstehung behandelt wird.[5] Diese wird im engen Zusammenhang mit kosmischen Processen stattfinden.[6] Der den Tod und die Verwesung überlebende Geist, der in Einheit mit dem Gottesgeist steht, ist dabei als mitthätig gedacht, als anziehend das Sterbliche,

[1] Hymenäus und Philetus 2 Tim. 2, 18, vielleicht auch die Leugner der Auferstehung. 1 Kor. 15, 12.

[2] Matth. 22, 29—32. 1 Kor. 15. Luc. 14, 14. 20, 36. Apostelgesch. 23, 6. 24, 15. 21. Hebr. 6, 2. Joh. 5, 29. 11, 24. 25. 6, 44. 54.

[3] Joh. 5, 28 f. Offenb. 20, 12—15. Apostelgesch. 24, 15. 2 Kor. 5, 10. Dan. 12, 2.

[4] Röm. 6, 5. Phil. 3, 20. 21. 1 Kor. 15, 43. 49. 53. 2 Kor. 5, 3—10. Joh. 6, 39. 1 Joh. 3, 2.

[5] Röm. 6, 4. 8, 10. 11. Kol. 3, 4.

[6] Röm. 8, 21. 1 Thess. 4, 14—17. 1 Kor. 15, 51 ff. 2 Petr, 3, 3. 10. 13. Offenb. 21, 1.

um es in die unsterbliche Seinsweise zu verwandeln, wie auch der gestorbene Leib mit einem Saatkorn verglichen wird.[1]

II. Kirchliche Lehre.

Symb. Apostol. C. A. XVII. Cat. maj. 471. 501.

1. Es ist früher gezeigt (S. 666), daß manche der ältesten Kirchenlehrer auch im Hades eine Predigt des Evangeliums lehrten, sowie die Möglichkeit der Bekehrung. Aber die katholische Kirche, besonders seit Augustin und Gregor dem Großen, nahm nicht bloß überhaupt eine Zwischenzeit und einen Zwischenzustand zwischen dem Tod und der Auferstehung bei Christi Wiederkunft an, sondern ließ mehr und mehr so sehr alles Gewicht auf das Diesseits fallen, daß mit dem Tode das definitive Schicksal eines Jeden entschieden sein, und die nicht im Glauben an Christus Sterbenden verloren gehen sollten, wenn auch in verschiedene Oerter der Strafe versetzt. Die gläubig Sterbenden dagegen sollten alle zwar gerettet werden, aber nur die schon Heiligen sofort in die Seligkeit eingehen, die Christen im Allgemeinen dagegen sollen in dem Fegefeuer die zeitlichen Strafen für ihre Sünden noch büßen und durch die Pein des ignis purgatorius soll die Sünde in ihnen getilgt werden, damit sie zur Seligkeit eingehen können. Die Reformation verwarf auf das Entschiedenste die ganze Lehre vom Fegefeuer, und erkannte darin eine Verkehrung des Evangeliums, ja den Sitz von einer Menge der schwersten Verderbnisse der Kirche. Sie erwartete das nahe Ende der Welt und war daher um so weniger geneigt, sich viel mit dem Zustand der Seele zwischen dem Tod und der Auferstehung zu beschäftigen. Das blieb vorerst die allgemeine Voraussetzung: mit dem Ende des irdischen Lebens sei für alle Menschen die Entscheidung gegeben, aber ohne Mittelzustand. Es gebe im Jenseits nur den Gegensatz von Himmel und Hölle; der Hades sei mit der Gehenna identisch. Doch wurden sowohl unter den Seligen als den Verlorengehenden Grade der Seligkeit und der Unseligkeit angenommen, ja mit der Auferstehung und dem Gericht auch noch Steigerung des

[1] 1 Kor. 15, 53. 36—38. Röm. 8, 10. 11.

beiderſeitigen Zuſtandes. Nach einigen Stellen bei Luther[1] wird erſt mit der Auferſtehung die Sünde in uns ganz und gar getilgt ſein, während allerdings Andre, wie Gerhard[2] meinen, daß im Moment des Todes die Erbſünde vernichtet werde.[3]

2. Viele Lehrer der alten Kirche, wie Juſtinus M., Tertullian, Hieronymus, nehmen eine vollſtändige Identität des Auferſtehungsleibes mit dem irdiſchen an, alle Fehler des letzteren mit eingeſchloſſen, die Chriſtus bei ſeiner Wiederkunft heilen werde. Eine geiſtigere Auffaſſung vertritt beſonders Origenes mit ſeiner Schule, welcher ſogar den jetzigen Leib als ein Uebel und Hinderniß der Vollendung anſieht. Beſonders ſeit Auguſtinus wurde aber eine mittlere Anſicht zwiſchen der materialiſtiſchen und ſpiritualiſtiſchen herrſchend, die auch in die evangeliſche Kirche herüber genommen wurde. Danach hat der Auferſtehungsleib zwar eine Identität der Subſtanz mit dem irdiſchen Leib, aber nicht mit der Form, wie denn dieſe vielmehr eine verklärte ſein wird.

III. Dogmatiſche Erörterung.

1. Tod und Auferſtehung im Allgemeinen. Der Tod als Trennung der Seele von dem Leibe, welcher der Verweſung anheimfällt, erſcheint in der ganzen H. Schrift als etwas nicht zum Begriff des Menſchen Gehöriges, ſondern zwiſchen Eingekommenes, als Störung der gottebenbildlichen Perſönlichkeit durch die Sünde, und inſofern als etwas Naturwidriges,[3] daher die Erlöſung, ſo gewiß ſie alles Guten Wiederherſtellung, ja Vollendung iſt, das urſprüngliche Band der Einheit zwiſchen Leib und Seele wieder herſtellt, ja inniger macht, nicht aber gleichgültig dagegen ſein kann, daß es zerriſſen iſt. Nun iſt zwar der Tod für die Chriſten nicht mehr Tod im gewöhnlichen Sinn, nicht mehr Strafübel. Der Chriſt iſt ohne den Stachel der Furcht vor Tod

[1] Cat. maj. p. 500, 61: Spiritus S. citra intermissionem nobis sanctificandis opus suum perficit usque in extremum diem. Vgl. 500, 59.

[2] Das nehmen auch Neuere an, wie Rinck, Splittgerber, Philippi VI, 8. Das Anſchauen Gottes reinige auf Einmal die Seele. Philippi verlangt noch dazu einen ſchöpferiſchen Wunderact Gottes, der immer mit dem Tode der Gläubigen zuſammenfalle.

[3] Vgl. oben § 87. 88.

und Hades. Ja der Tod iſt für die Chriſten nicht mehr ein bloßes Leiden, ſondern ein Eingehen in den göttlichen Willen, alſo ein Thun, daher nur die „Todesgeſtalt“ vom Tode übrig bleibt. Aber doch iſt er auch für den Chriſten an ihm ſelber kein Gut,[1] die Furcht vor ihm ſchwindet für den Chriſten vornehmlich nur durch die Gewißheit, daß er der, wenn auch ſchmerzliche und gewaltſame Durchgang zu einer Metamorphoſe, zu einem beſſeren, nicht mehr ſterben könnenden Leben iſt.[2] Dieſes Daſein iſt alſo ein höheres als das des Menſchen vor dem Fall. Nicht mit einer leibloſen Unſterblichkeit nimmt das N. T. vorlieb. Es iſt einem nackten Spiritualismus entgegengeſetzt und ſtimmt vollſtändig mit einer tieferen Philoſophie, die im Leibe nicht bloß die Scheide oder das Kleid der Seele erblickt, ſondern eine zu ihrem Vollbegriff gehörige Seite der Perſon, ihren Spiegel und ihr Organ, von größter Wichtigkeit für ihre Bethätigung und Geſchichte. Auch der menſchliche Leib hat ſeine eigenthümliche Würde: ſchon im irdiſchen Leben wird er durch den heiligen Geiſt auf eine höhere Stufe gehoben, ja zu einem Tempel Gottes.[3] Aus der Materie kann aber etwas noch Höheres werden, als aus ihr im irdiſch menſchlichen Leibe geworden iſt.[4] Denn auch der Leib ſoll zum Bilde Gottes erneut werden, was darin liegt, daß er ähnlich werden ſoll dem verklärten Leibe Chriſti. Alſo nicht bloß ſoll der Tod keinen Raub behalten: es ſoll die δόξα des göttlichen Lebens auch aus ihm hervorſtrahlen. Das N. T. huldigt auch hier einem Realismus, ſo zwar, daß es ihm auf die grobe Materie nicht ankommt, wohl aber auf das Moment der ſubſtantiellen Realität, welche in Harmonie ſtehen werde mit dem Geiſte in ſeiner Vollendung. Darum redet es von einer neuen Welt, einem neuen Himmel und einer neuen Erde und ſieht die wiederherſtellende Erlöſung erſt in dem pneumatiſchen Leibe der Auferſtehung gekrönt, welche nicht bloß alles Tödtliche überwindet, ſondern auch den irdiſchen Stoff verklärt. Nun iſt aber die Auferſtehung erſt mit Chriſti Wiederkunft im N. T. zuſammengeſtellt, und ſo iſt, bevor wir näher auf die dogmatiſche Lehre von der Auſer-

[1] 2 Kor. 5, 2—4. „ich wollte lieber überkleidet als entkleidet werden.“
[2] Joh. 11, 25. 26.
[3] 1 Kor. 6, 15. 19.
[4] 1 Kor. 15.

ſtehung eingehen, die Frage nicht zu umgehen: Wie iſt die Zwiſchenzeit bis zur Wiederkunft für die Abgeſchiedenen zu denken?

2. Es gibt einen Mittelzuſtand vor der Entſcheidung durch das Gericht. Die Reformation, vor Allem mit dem Gegenſatz zum römiſchen Fegefeuer beſchäftigt, überſprang gleichſam den Mittelzuſtand, d. h. ließ die hier ſich aufthuenden Fragen auf ſich beruhen und blickte unverwandten Auges nur auf den Gegenſatz zwiſchen Seligen und Verdammten in der Annahme, die ohne Weiteres beibehalten wurde (im Widerſpruch mit älteren Lehrern), daß über das ewige Loos eines Jeden ſchon mit dem Abſcheiden aus dieſem Leben definitiv entſchieden ſei. Es hängt das mit der hohen Schätzung des ſittlichen Werthes des irdiſchen Lebens zuſammen. Gleichwohl läßt ſich Das, und zwar auch aus ſittlichen Gründen ſo nicht durchführen. Nicht bloß bliebe für das Gericht nichts Weſentliches übrig, wenn Jeder unmittelbar nach ſeinem Tod an den Ort ſeiner ewigen Beſtimmung käme, ſondern da wäre auch kein Raum mehr für ein Fortſchreiten der Gläubigen, die doch auch im Moment des Todes noch nicht ſündlos ſind. Sollten ſie unmittelbar nach dem Tode ſchon als heilig gedacht werden, ſo würde die Heiligung durch die Trennung vom Leibe bewirkt, es müßte alſo der Sitz des Böſen nur in dem Leibe gefunden werden und die Heiligung ſich durch ein bloßes Erleiden, nämlich des Todes in phyſiſchem Proceß, ſtatt durch den Willen verwirklichen laſſen.[1] Dazu kommt: die Abſolutheit des Chriſtenthums fordert, daß Niemand gerichtet werde, bevor ihm das Chriſtenthum zugänglich geworden und nahe getreten iſt. Das iſt aber in dieſem Leben bei Millionen von Menſchen nicht der Fall. Ja auch

[1] Auf einen bloß phyſiſchen Proceß würde es auch hinauskommen, wenn mit Delitzſch angenommen würde, nach Ablegung des Leibes werde von ſelbſt die heiligende Kraft des Glaubens durchbrechen und der Anblick der Wirklichkeit des Geglaubten plötzlich alle Sünde austilgen. Philippi, da er ſieht, daß alle derartige Löſungen verfahren, als ob die Sünde nicht auch im Geiſte ihren Sitz habe, verlangt noch eine göttliche ſchöpferiſche Wunderthat für jeden gläubig Sterbenden (ſ. o.). Allein dafür kann er nicht die H. Schrift anführen. Es läge darin eine Verkürzung des ethiſchen Gebietes und ſeiner Geſetze, eine Verletzung der Grundformel, die für das Verhältniß zwiſchen göttlicher und menſchlicher Thätigkeit ſtattfindet, daß nämlich Gottes Thun thatſetzend iſt. Daher mit Recht Kahnis wie Martenſen eine Fortſetzung des ethiſchen Proceſſes auch im Jenſeits annehmen. (Martenſen § 276. Kahnis 3, 554. 576.)

innerhalb der Kirche gibt es Perioden und Kreiſe, wo das Evangelium nicht wirklich als das, was es iſt, an die Menſchen herantritt. Ohnehin haben die unmündig Sterbenden ſich noch nicht für das Chriſtenthum perſönlich entſcheiden können. Jene Annahme iſt aber auch exegetiſch nicht haltbar. Was das A. T. anlangt, ſo lehrt es nicht, daß alle Menſchen gleich nach ihrem Tod entweder in die Seligkeit oder die Verdammniß eingegangen ſeien, vielmehr in den Scheol gehen ſie ein, der als Aufenthalt der Abgeſchiedenen, ohne Kraft und wahres Leben der Abgeſchiedenen beſchrieben wird.[1] Ohne Scheidung ſind Fromme und Gottloſe in ihm vereinigt gedacht. Das ſtimmt damit zuſammen, daß erſt Chriſtus die Stätte der Seligkeit bereitet hat, wozu ſeine Perſon und ſein Werk gehörte.[2] Ferner gehört hierher, was oben über die Hadesfahrt geſagt iſt,[3] worin liegt, daß auch für Abgeſchiedene noch eine Rettung durch Kunde des Evangeliums möglich ſei. Dem Menſchen, nicht den Erdenbewohnern iſt die chriſtliche Gnade zugedacht.[4] Es heißt nicht, wer nicht hört, wird verdammt, ſondern wer nicht glaubt.[5] Jeſus ſucht das Verlorene; Verlorene ſind auch im Reiche der Todten zu ſuchen. Die gegentheilige Anſicht führt zu einem abſoluten Rathſchluß der Verwerfung für alle, die als Heiden geſtorben ſind und ſterben, während die chriſtliche Gnade univerſal iſt. Ein Beweis dafür, daß laut dem N. T. nicht nach einem allgemeinen Geſetz mit dem Tode die Gnadenfriſt abgelaufen iſt, liegt in den Todtenauferweckungen Chriſti; z. B. der Jüngling zu Nain erhielt durch die Auferweckung aus dem Tode eine Verlängerung der Gnadenfriſt, durch die ihm erſt Chriſti Liebe bekannt wurde.[6] Und wenn Tyrus und Sidon, hätten ſie geſehen, was die Juden ſahen, in Sack und Aſche Buße gethan hätten,[7] ſo wären ſie ſelig geworden; alſo liegt darin, daß ſie für ihr unverſchuldetes Nichtſehen und Nichterleben Chriſti verdammt würden, wenn mit ihrem Tode die Gnadenfriſt für ſie abgelaufen geweſen wäre. Wenn Chriſtus

[1] ſ. o. S. 919. Hiob 38, 17. 1 Moſ. 37, 35. 42, 38. 44, 29. 31. 4 Moſ. 16, 30—33. Pſ. 16, 9. 10. 18, 6. 49, 15 ff. 88, 12. 89, 49.

[2] Joh. 14, 3.

[3] § 124.

[4] 1 Tim. 2, 4—6. Luc. 19, 10. 1 Joh. 2, 2.

[5] Marc. 16, 16.

[6] Luc. 7, 11—15.

[7] Matth. 11, 21—24.

ferner von einer Sünde ſagt,[1] daß ſie weder in dieſem noch in jenem Leben Vergebung finde, während andere Sünden ohne Einſchränkung auf das Diesſeits Vergebung finden, ſo liegt hierin ein Zeugniß, daß die andern Sünden außer der Sünde wider den heiligen Geiſt auch im Jenſeits noch können vergeben werden. Wie ſollte auch über den ſittlichen Werth oder die Erlöſungsfähigkeit der Ort für ſich entſcheiden können? Wenn der Hebräerbrief ſagt, es iſt dem Menſchen geſetzt, einmal zu ſterben, darnach aber erwartet ihn *Κρίσις*,[2] ſo iſt darin nicht mit der alten Dogmatik zu finden, daß für jeden unmittelbar nach dem Tode über das ewige Heil oder Unheil entſchieden werde. Ueber die Zeit des Endegerichts nach dem Tode ſagt die Stelle nichts. Dazu kommt, nicht bloß das jüngſte Gericht iſt eine Kriſis,[3] ſondern auch der Tod auf ſeine Weiſe bringt eine ſolche. Die Wichtigkeit des leiblichen Lebens und daß Rechenſchaft von ihm abzulegen ſei, iſt allerdings im N. T. gelehrt.[4] — Durch die oben angeführten Stellen, wornach die Frommen alsbald an einen beſſeren Ort kommen, iſt ein Fegefeuer als Stand der Strafe oder Abbüßung ausgeſchloſſen, aber keineswegs ein Wachsthum der Vollkommenheit und Seligkeit. Auch die abgeſchiedenen Gerechten ſind vor der Auferſtehung noch nicht ganz vollendet, ſondern ihre Seelen müſſen ſich noch nach Chriſti Herrſchaft und der Vollendung des Reiches Gottes ſehnen.[5] Es gibt alſo auch für die Gläubigen noch einen Status intermedius, nicht aber einen ſofortigen Uebergang in die vollkommene Seligkeit, wodurch die Auferſtehung entwerthet würde, die erſt mit Chriſti Wiederkunft eintritt.

3. Wie iſt nun aber dieſer Zwiſchenzuſtand zu denken? Alle abgeſchiedenen Seelen ſind vor der Auferſtehung in einem leibloſen, unbekleideten Zuſtand,[6] wenigſtens, wie ohne den irdiſchen, ſo ohne den Auferſtehungsleib, inſofern ſind ſie alle in einem Stande, der noch nicht vollſtändig dem Begriff des Menſchen, zu dem auch Leiblichkeit gehört, entſpricht. Aber darum ſind ſie doch nicht alle in gleichem Zu-

[1] Matth. 12, 32.
[2] Heb. 9, 27. Es heißt nicht *ἡ κρίσις*.
[3] Das Endegericht pflegt den beſtimmten Artikel bei ſich zu haben.
[4] z. B. 2 Kor. 5, 10.
[5] Hebr. 12, 22—24. Offenb. 6, 9—11.
[6] Vgl. 2 Kor. 5, 2 ff.

ſtand oder Reich, wohin die Theorie vom Seelenſchlaf führen müßte. Was die Frommen anlangt, ſo hat die irdiſche Miſchung mit Gottloſen nach dem Tode aufgehört, ſie leiden nicht mehr durch ſie, auch nicht Verſuchung.[1] Die Verbindung der Gläubigen mit Chriſtus iſt eine ſo innige, daß Tod und Hades darüber keine Gewalt haben,[2] im Gegentheil bringt ihnen der Tod einen Fortſchritt an Freiheit von Verſuchungen und Störungen, wie an Seligkeit; für die Gläubigen gibt es keine Strafe mehr, wohl aber ein Wachsthum, ein weiteres Ablegen von Mängeln, ein Erſtarken durch die größere Nähe des Herrn, die ſie erfahren dürfen und durch die lebendigere Hoffnung auf ihre Vollendung. Die noch nicht Gläubigen bleiben vorerſt, ſofern ſie noch nicht unverbeſſerlich ſind, in Bearbeitung[3] welche die Entſcheidung für Chriſtus zum Ziele hat. — Aber hier entſteht nun eine Schwierigkeit. Die Nothwendigkeit der Auferſtehung iſt begründet in dem nicht zufälligen, ſondern weſentlichen Verhältniß der Leiblichkeit zur Perſon, die ohne Leib nicht kann mit kräftigem Selbſtbewußtſein und Thätigkeit nach außen gedacht werden. Aber ſo ſcheint auch für den Zwiſchenzuſtand eine Leiblichkeit gefordert werden zu müſſen, damit die Seelen der Frommen durch den Tod nicht in einen ſchlechteren Zuſtand verſetzt ſeien oder gar einem Seelenſchlaf anheim fallen. Andererſeits aber, wenn wir für die Seele gleich nach dem Tod einen geiſtigen Leib annehmen, ſo ſcheint der Auferſtehung vorgegriffen. Und nicht minder, dächte man den Menſchen nach dem Tod ohne Leiblichkeit und doch in höherer Seligkeit, ſo bliebe wieder unklar, wiefern die Auferſtehung noch ſoll für ihn Bedürfniß ſein. Wir müſſen uns beſcheiden, hiervon Sicheres nicht zu wiſſen. Am meiſten dürfte die Vermuthung für ſich haben, daß mit dem wenigſtens relativ leibloſen Zuſtand ein Stillleben beginnt, eine Vertiefung der Seele in ſich und ihren Lebensgrund, was Steffens Involution, Martenſen Selbſtbeſinnung nennt.[4] Das Leben iſt da vorherrſchend ſchon ein Leben in Geiſtigkeit. Die weſentliche ſubſtantielle Verbindung der Seele mit Chriſtus dauert fort, ja iſt noch

[1] Luc. 16, 26.
[2] Röm. 8, 35—39.
[3] 1 Petr. 4, 6.
[4] Martenſen a. a. O. § 275 f.

ungestörter und stetiger. Durch Gott können sie von der Welt wissen und nun Alles im Zusammenhang mit Christus schauen lernen. Im Diesseits ist der Gegenstand des Schauens die sinnliche Weltwirklichkeit, das Geistige aber Gegenstand des Glaubens. Diese Pole werden nun, wo die Naturseite dem Geiste fehlt, umgekehrt sein.[1] Als das Wirkliche, mit unmittelbarer Evidenz Verbundene wird den abgeschiedenen Geistern die geistige Welt erscheinen im Guten und auch im Bösen.[2] Indem nun in solchem Insichleben der Seele ihr Grund unverhüllter offen liegt, so hat das Insichgehen für die Frommen läuternde und fördernde Bedeutung. Es dient der Austilgung aller Flecken, der Harmonisirung des ganzen Innern, gemäß der guten herübergebrachten oder später erworbenen Grundrichtung, und so wird für sie kein müßiges Warten auf das Gericht stattfinden, sondern ein Fortschreiten an Erkenntniß, Seligkeit und Heiligkeit in Gemeinschaft mit Christus und der himmlischen Gemeinde.

Was aber die ungläubig oder noch nicht gläubig Verstorbenen anlangt, so legt sich auch für sie unverhüllt der Grund ihrer Seelen dar, also auch ihre Unreinheit, ihre Entzweiung mit Gott und ihre Gottentfremdung. Das muß zum bewußten Zwiespalt in ihnen selber werden. Haben sie böse Neigungen und Leidenschaften gehabt, so werden sie sich mit den entsprechenden Gütern beschäftigen und doch keine Stillung ihres Verlangens haben, ihren Gedanken und Begierden werden sie gleichsam als Peinigern übergeben sein. Wollen sie nun statt Buße und Bekehrung, statt Wachsthum in Selbsterkenntniß und Erkenntniß des heiligen, aber auch in Christo gnädigen Gottes vielmehr im Bösen bleiben, so wird die Form ihrer Sünde, ihrem Zustande gemäß, für welchen das Diesseits immer mehr zurücktritt, geistiger, dämonischer und reift so zum Gericht. In keiner Weise wird aber hieran die göttliche Weltordnung die Schuld tragen. Das Evangelium wird allen, die im Diesseits noch nicht zur definitiven Entscheidung gekommen waren, noch

[1] Vgl. Kern, Tüb. Zeitschr. Die christl. Eschatologie 1840.

[2] Womit aber nicht gesagt ist, daß alle Abgeschiedenen unmittelbar nach ihrem Tode alles Geistige schauen oder doch schauen können, z. B. auch Gott. Hätten alle Abgeschiedenen sofort die vollkommene Erkenntniß oder das Schauen, so würde damit nicht bestehen, daß auch im Jenseits noch ein freier Proceß seine Stelle hat, der nicht durch ein vollkommenes Wissen zum voraus determinirt ist.

in entscheidender Weise nahe kommen, und Alle, die sich ihm nicht verschließen, werden gerettet werden. — Wenn also im Diesseits nur das Sinnliche Gegenstand des Schauens war und insofern das leibliche Leben im Uebergewicht stand; wenn dann im Zwischenzustand das Leben in Geistigkeit, sei es im Guten oder Bösen, im Uebergewicht stand, beidemal also das Gleichgewicht und die selige Durchdringung beider Seiten fehlte, obwohl für die Gläubigen ein Fortschreiten im Mittelzustand stattfindet: so vollendet dagegen die Auferstehung die Person der Gläubigen. Auch ihre Erscheinung wird geistig, pneumatisch und das Geistige wird erscheinend, so daß man nicht mehr sagen kann, welches von beiden mehr wirklich sei, da vielmehr beide Seiten sich vollkommen und unauflöslich durchdringen.[1]

Anmerkung. Immerhin läßt sich als möglich denken, daß im Zwischenzustande die Seele die Kraft hat, wenigstens für einzelne Acte sich aus der Natur zur Selbstoffenbarung Elemente anzueignen, aber die Formirung eines ständigen neuen Leibes und dessen unauflösliche Zusammengeschlossenheit mit der Seele bleibt nach dem N. T. der Auferstehung vorbehalten.[2]

4. Die Beschaffenheit der leiblichen Vollendung oder des Auferstehungsleibes, die absolute Identität desselben nach Stoff und Form mit dem irdischen Körper liegt nicht im Begriffe der Herstellung der ganzen Person zur Leiblichkeit. Auch das Samenkorn, das erstirbt, ersteht nicht ganz in dem Weizen, gewisse Theile fallen den Elementen anheim und gehen neue Verbindungen ein, andere, neue werden

[1] Vgl. Kern a. a. O.

[2] Die Stelle 2 Kor. 5, 3 *εἴγε — οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα* sagt: wir sehnen uns nach Ueberkleidung mit dem himmlischen Leib (V. 1. 2), wenn wir auch nach Ausziehung des irdischen Leibes *(ἐκδυσάμενοι)* nicht werden nackt erfunden werden. Darf man die Stelle so lesen und verstehen, was freilich noch streitig, so wird an irgend eine Zwischenleiblichkeit, die aber eine untergeordnete Bedeutung, verglichen mit dem gottgeschenkten Auferstehungsleib habe, gedacht werden dürfen. Denn mit Philippi VI S. 35 nach Calvin die Deckung der Nacktheit auf das Gewand der Gerechtigkeit Christi zu beziehen, geht nicht an, weil der Zusammenhang nicht eine moralische, sondern physische Deckung verlangt. — Von einem Leib, der Product des ethischen Processes im Diesseits oder Keim des Auferstehungsleibes sei, sagt die H. Schrift übrigens nichts. Diese Theorie kann leicht dahin führen, daß nur die Wiedergeborenen auferstehen. Sagte man aber mit Rothe, daß auch der abnorme sittliche Proceß einen solchen Leib erzeuge, so haben wenigstens die unmündig Sterbenden, bei denen von einem sittlichen Proceß noch nicht die Rede sein kann, einen solchen noch nicht erworben.

assimilirt. Auch unser Leib wechselt während seines Lebens seine materiellen Stoffe, wie schon Origenes erkannte. Unbeschadet seiner Identität erleidet er täglichen Stoffwechsel. Die Identität wird sich vielmehr einmal auf die plastische Form beziehen, welche für die irdische Gestalt an der Seele ihr bildendes Princip hatte, das im Zwischenzustand noch nichts Festes wieder zu Stande bringen konnte, aber mit der geistigen Vollendung der Seele zu der vollen Kraft gelangt, welche sich den himmlischen Leib anzueignen vermag. Zum Bau eines unsterblichen Leibes bedarf es noch einer andern Kraft, als derjenigen, welche die Seele unmittelbar nach dem Tode hat, aber auch einer andern Beschaffenheit der Elemente als die irdische. Die Auferstehung geschieht nach der H. Schrift im Zusammenhang mit großen kosmischen Processen, mit einer Weltumwandlung,[1] die ein Gotteswerk sein wird. Der Form nach wird der Auferstehungsleib dem Geschaffensein der Menschheit auf Christus entsprechen, also in ihrer Vollendung seinem Bilde ähnlich werden, der unser erstgeborner Bruder ist.[2] Was sodann den Stoff angeht, so sind die Elemente, in welche alles irdisch Leibliche sich wieder auflöst, eine wesentlich gleiche Masse, wie ein Ocean, von welchem es gleichgültig ist, welche Theile jedem einzelnen Menschen zu Theil werden. Die ganze Stoffwelt, die jenen steten Stoffwechsel möglich macht, ist der Menschheit als Gemeingut übergeben. So kann zwar nicht von dem Einzelnen, aber von der Menschheit gesagt werden, daß sie aus derselben Welt der Elemente, die ihr im Diesseits sich dargeboten und gedient hatte, für ihr Auferstehungsleben in verklärter Form das Entsprechende sich aneignen oder anziehen wird, indem die Vergänglichkeit der Materie durch ihre Verklärung aufgehoben wird. Angeeignet von dem zum festen Stande gelangten Geist hat auch sie Antheil an dieser Festigkeit.

Anmerkung. In der Stelle Joh. 5, 29 ist nicht bloß von einer Auferstehung des Lebens zu verklärter Lichtgestalt, sondern auch ausdrücklich von einer „Auferstehung des Gerichts" die Rede. Wenn nun auch in Beziehung auf die Bösen

[1] Röm. 8, 18 ff. 2 Petr. 3, 10. Offenb. 20, 11 f. Da wird nach Rothe's Ausdruck die Chemie durch Gott ihre Triumphe feiern.

[2] Phil. 3, 21. 1 Joh. 3, 2. Vgl. S. 944.

irgendwie eine Ausgleichung des Innern und Aeußern zu denken sein wird, so gibt doch darüber das N. T. nicht nähere Auskunft, sondern redet fast nur von der Auferstehung der Gerechten (s. o. S. 948). Das andere ist auch nicht so sehr Sache der Glaubenserkenntniß als der Wißbegier.

Drittes Lehrstück.

Das jüngste Gericht und das Weltende.

§ 154.

Es gibt ein Endegericht durch den wiederkommenden Herrn, dessen negative Seite ist die Ausscheidung alles Bösen aus dem Reiche Christi und seiner Seligkeit, die positive aber die Offenbarung der vollen Kraft der Erlösung durch Vollendung der Einzelnen und der Welt.

Literatur über die Lehre vom Gericht. Ph. Schaff, die Sünde wider den h. Geist und die daraus gezogenen dogmatischen und ethischen Folgerungen 1841. Alex. ab Oettingen, De peccato in Spiritum sanctum 1856. Schulze, die Sünde wider den heiligen Geist. Evang. KZ. 1860. N. 78—83. Erbkam, die Lehre von der Verdammniß. Stud. u. Krit. 1838. II. (Die Verdammten werden nach E. ohne ewige Unseligkeit die Wundenmale am Leibe Christi sein.)

Ueber Apokatastasis: Schmid, die Frage von der Wiederbringung aller Dinge, Jahrb. d. d. Theol. XV, 102 ff. Nach Origenes und Gregor v. Nyssa hat um 1700 besonders W. Petersen, die Wiederbringung aller Dinge vertreten. Andere Freunde dieser Ansicht sind: Oetinger, Th. Burnet a. a. O. S. 309 ff. (s. o. S. 944) G. Steinheil, Gott Alles in Allem, Briefwechsel über den Umfang der Erlösung 1860. (Baptistischer Vertreter der allgemeinen Wiederbringung.) Ern. Naville s. o. § 153. Stroh, Christus der Erstling derer, die da schlafen 1861. Schumacher, C. Th., Das Reich Gottes, oder wie führt Gott die Menschen zur Seligkeit? 1. während des Erdenlebens, 2. nach dem Tode bis zum jüngsten Tage 1862. Ebendahin gehört Schleiermacher, Abhandlung über die Erwählungslehre 1819. Dagegen findet die Lehre der Socinianer von einer Vernichtung der Bösen und von einer auf die Wiedergeborenen sich beschränkenden Unsterblichkeit neuerdings häufigeren Beifall, s. o. S. 922; vgl. Rothe, Theol. Ethik A. 2. II, 483. § 458. In England und Nordamerika wird die Frage über die Dauer der Höllenstrafen seit einigen Jahren viel ventilirt. Der bedeutendste Vertreter der Ansicht, daß nur das Leben in Christo unsterblich mache, ist Edw. White, Life in Christ. ed. 3 1878. (s. o. S. 922); auch Farrar leugnet die Ewigkeit der Höllenstrafen, welche dagegen von Hodge, Shedd, Pusey und Goulburn vertheidigt wird.

Vortrefflich und von geweihter Phantasie geleitet sind in Betreff des Himmels und der Seligkeit die Ausführungen von J. P. Lange, Positive Dogmatik

S. 1281 ff. das Land der Herrlichkeit 1838; Martensen, den christelige Dogmatik 1849 S. 555 § 278 u. S. 565 ff. § 283. Nitzsch, System § 219. Ueber Schöberlein und Hamberger s. o. S. 946.

Symb. Apost. C. A. XVII. Apol. 217. 96. 137. Cat. maj. 539. F. C. 724. Joh. 5, 26 ff. Matth. 24 und 25, 31 f.

1. Alle Gerichte in der Weltgeschichte und durch sie sind bloß partielle, aber auch noch zweideutig und nichts definitiv entscheidend. Verbliebe es ewig bei diesem Wechsel des Sieges und des Unterliegens des Guten, so würde dadurch nicht bloß das subjective, ästhetische und religiöse Gefühl verletzt, auch das letzte Ziel würde schwankend werden. Es bliebe bei einem Dualismus, der das Gute und Böse als gleich mächtig und gleichwerthig hinstellte, also beide zu coordiniren drohte, womit der teleologische Charakter des Christenthums und die entscheidende Bedeutung der Person Christi nicht bestehen würde. Das Christenthum kann nicht immer nur ein geschichtliches Princip neben dem absolut entgegengesetzten bleiben, und die Macht mit ihm theilen, als wären beide gleichberechtigt. Das Reich Gottes muß Alles überdauern, alles Feindliche als schlechthin verwerflich oder als hohl, unwahr und ohnmächtig offenbaren. Dieses zu verlangen treibt uns nicht bloß ein ästhetisches Interesse an, welches schon für sich einen harmonischen Abschluß des Weltdrama fordert, sondern ein religiös sittliches dem Zusammenhange gemäß, der zwischen dem Sittlichen und dem Physischen oder der Macht besteht. Das Christenthum macht darauf Anspruch, die Realität der Realitäten, die allein wahrhafte ewige Kraft hat, zu sein. Aber was es an sich oder innerlich ist, das muß es auch offenbaren. Es kann als geistiges keine nur ruhende Kraft bleiben. Es ist der innerste Grundgedanke der Welt, so daß ohne seinen Sieg auch der Zweck der Welt unerreicht bliebe.

2. Daher lehrt das N. T. ein jüngstes Gericht und durch dasselbe eine *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, ein Ende dieses Weltlaufs, das nicht Vernichtung der Welt,[1] sondern Erreichung ihres Endzieles ist.[2] Die

[1] Die älteren Dogmatiker von Gerhard bis Hollaz wollen eine abolitio substantiae et formae mundi in Matth. 24, 35. Hebr. 1, 11. Offenb. 20, 11 finden. Allein dem widerstehen andere Stellen, wie 1 Kor. 7, 31 *(τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου — παράγει*, Röm. 8, 19—21. Auch stimmt es nicht dazu, daß die Substanz der Welt gut und bildsam ist. Vgl. Philippi VI, 143—148.

[2] Die *συντέλεια αἰῶνος* heißt *θερισμός*. Matth. 13, 39. 40 ff. 49. 24, 3.

Schilderungen des Endegerichtes haben Bildliches an sich.[1] Aber das ist nur Form des Gedankens: daß am Ende des jetzigen Weltlaufs der Punkt eintritt, wo durch göttliches Eingreifen eine bleibende Scheidung vollzogen wird, wo die feindlichen Mächte des Reiches Gottes ihrer angemaßten Macht werden entkleidet, in ihrer Lüge und Ohnmacht werden offenbar und zur Vergangenheit geworden sein; wo das Böse ganz und gar ausgeschieden, seiner Nichtigkeit übergeben, oder zum unschädlichen dienenden Momente werden wird. Das Gericht vollzieht Gott durch Christus. Die absolute Offenbarung muß auch die richtende sein. Des Menschen Sohn ist als die Wahrheit der Menschheit auch ihre absolute Norm und der Maßstab, wonach das gerechte Gericht über die Menschen stattfindet.[2] Wer daher im Gegensatz zu ihm bleibt, der ist von selber gerichtet.[3] Es kann nach dem N. T. darüber kein Zweifel sein, daß Jeder, der vom Gericht ungläubig betroffen wird, zu Strafe und Pein verurtheilt wird, die Gläubigen aber ins ewige Leben eingehen. Ob aber viele im Verhältniß zur Gesammtzahl der Menschen oder wenige durch dieses Gericht in die vollkommene Seligkeit werden übergeführt werden, und ob viele oder wenige der Strafe verfallen, darüber erhalten wir keinen sicheren Aufschluß. Als Christus hiernach gefragt wird,[4] so behandelt er diese Frage als eine solche, mit der wir uns nicht zu befassen, sondern an deren Stelle wir zu fragen haben, ob wir das Unsrige gethan haben, um durch den schmalen Weg einzugehen. Damit ist sie als eine vorzeitige Frage der Neugier bezeichnet. Eine andere Frage ist aber: wenn welche dem verurtheilenden Gericht verfallen sind, ob sie auf ewig werden verdammt werden? In dieser Hinsicht haben wir nun eine doppelte Reihe von Schriftstellen.

Einerseits heißt es,[5] die Sünde wider den heiligen Geist werde auch in jener Welt nicht vergeben werden, worin zu liegen scheint, daß sie, ist sie von Jemand begangen, der Seligkeit für immer beraubt und entweder den Untergang und die Vernichtung, oder ewige Verdammniß herbeiführen wird. Denn die Sünde wider den heiligen Geist ist de-

[1] z. B. Matth. 25, 31 ff.

[2] Joh. 5, 27.

[3] Joh. 3, 19. In gleichem Sinne werden auch die Gläubigen mitrichten, 1 Kor. 6, 2. Luc. 22, 30 in dem Maß, als sie dem Menschensohn ähnlich sind.

[4] Luc. 13, 23.

[5] Matth. 12, 32.

finitiver, ſchlechterdings Strafe erfordernder Unglaube, für den es kein Opfer mehr geben wird und für den auch keine Fürbitte mehr eintreten ſoll.[1] Die Unſeligen fallen dem unauslöſchlichen ewigen Feuer, dem Wurm der nicht ſtirbt anheim.[2] Nach der Offenbarung ſteigt der Rauch der Qual der in den Feuerpfuhl Geworfenen von Aeonen zu Aeonen auf.[3] Die ſtärkſte Stelle nach dieſer Seite iſt aber das Wort über den Verräther: „es wäre demſelben Menſchen beſſer, daß er nie geboren wäre".[4]

Andererſeits iſt unleugbar in den Stellen dieſer Art viel Bildliches, und ſo entſteht die Frage, wie weit die Erklärung buchſtäblich ſein darf. Sodann wird von einer Vernichtung des Todes und des Hades geredet.[5] Paulus nennt aber den Tod den letzten Feind, der auch überwunden werde, vorher alſo die Sünde. Da ferner der Tod bei ihm auch den geiſtlichen Tod bedeutet, deſſen Urſache die Sünde iſt, ſo ſcheint auch mit der Vernichtung des Todes gegeben, daß die Sünde aufhören werde, ſei es durch Bekehrung der Böſen, ſei es durch ihren Untergang. Die Offenbarung läßt den Tod und Hades, ja auch den Teufel in den Feuerpfuhl geworfen werden,[6] welcher den zweiten Tod bedeute. Der Sinn des „zweiten Todes" hat jedenfalls etwas Geheimnißvolles; iſt der erſte Tod Zerſtörung des Leibes, ſo könnte der zweite eine Zerſtörung der Seele, oder doch durch gänzliche Trennung von dem heiligen Gott, das Erſtarrt- und Erſtorbenſein der Seele für das Göttliche überhaupt, alſo eine geiſtige Trümmerhaftigkeit bedeuten. — Ferner, in den Stellen von der Sünde wider den heiligen Geiſt iſt nicht von beſtimmten Menſchen die Rede, welche dieſe Sünde ſchon begangen haben, ſie laſſen alſo für ſich die Frage unbeantwortet, welche Menſchen, und ob welche an dieſem Endziel der Verworfenheit anlangen, welches zur Warnung vor Augen geſtellt wird. Ebenſo ſagt die Offenbarung Johannis nicht, wer oder daß ein Menſch in den Feuerpfuhl geworfen werde, vielmehr

[1] Hebr. 6, 4. 10, 26. 27. 1 Joh. 5, 16. Joh. 17, 9.

[2] Marc. 9, 42—48. Matth. 18, 8. 25, 41—46. 3, 10. 7, 19.

[3] Offenb. 19, 3. 14, 11. 20, 10.

[4] Matth. 26, 24. Mit dieſer Stelle wäre die Annahme einer Vernichtung durch die Strafe wohl eher vereinbar, als die von allgemeiner Wiederbringung.

[5] Hoſ. 13, 14. Jeſaja 25, 8. 1 Kor. 15, 26. Vgl. V. 54. 55. Offenb. 20, 14.

[6] Offenb. 20, 14. Vgl. 10.

ist mehrfach die hypothetische Form gewählt: „wenn einer nicht eingeschrieben ist ins Buch des Lebens", „wenn einer das Thier anbetet",[1] wird er den Zornbecher trinken, womit also nicht über Personen, sondern über den Grundsatz etwas ausgesagt ist. Dazu kommt, bei den stärksten Stellen wird oft das Wort *αἰών*, *αἰώνιος* gebraucht, welches zwar in Beziehung auf die Seligkeit oder das ewige Leben der Gläubigen der Natur der Sache nach ewige Dauer bedeutet, aber keineswegs überall eine endlose Zeit bezeichnet. Denn es wird auch von einem Ende der Aeonen die Rede. Aeonen und Aeonen der Aeonen bezeichnen auch oft Weltalter.[2] Wäre diese Bedeutung in Beziehung auf die Strafen anzunehmen, so ergäbe sich zwar eine unabsehbar lange Dauer, aber keine Ewigkeit derselben, wofür auch die Stelle sprechen kann, die die Strafe dauern läßt, bis der letzte Heller bezahlt ist.[3]

Hierzu kommen nun noch mehrere Stellen, welche die Universalität der Gnade und ihre allumfassende Macht preisen.[4] Paulus blickt in eine Zeit hinaus, wo alles dem Sohn unterthan sein wird, auf daß Gott sei Alles in Allem.[5] Nach ihm wird Alles durch Christus versöhnt zu ihm selbst, es sei auf Erden oder im Himmel; er läßt alle Dinge zusammengefaßt werden in Christo, beides, das im Himmel und auf Erden ist.[6] Und wenn auch nach der Hauptstelle über die Sünde wider den heiligen Geist es für sie keine Vergebung gibt,[7] so liegt hierin zwar die Nothwendigkeit der Strafe für die, welche sich derselben schuldig

[1] Offenb. 20, 15. 14, 9. *εἴ τις*.

[2] Hebr. 9, 26. Vgl. Burnet a. a. O. S. 318 ff. Die Beschneidung soll ein ewiger Brauch sein 1 Mos. 17, 13; Canaan ewiger Besitz Israels 1 Mos. 13, 15. 48, 4. Die mosaischen Gesetze in Beziehung auf das Pascha und viele Gebote, welche vergänglich sind, heißen eine Satzung für Ewigkeit (לְעוֹלָם), z. B. 2 Mos. 12, 14. 27, 21. 28, 43. 3 Mos. 10, 15. 16, 34. 4 Mos. 18, 11. Der Tempel zu Jerusalem soll ewig Gottes Wohnung sein 2 Chron. 6, 2. Ebenso soll das Reich Davids 2 Sam. 7, 13 ewig sein. Ein Sclave, der freiwillig sich durch einen symbolischen Act seinem Herren verpflichtet, soll nach 2 Mos. 21, 6 ihm ewig dienen. Daß aber dem עוֹלָם *αἰών* entspricht, zeigt die Septuaginta und das N. T.

[3] Matth. 5, 26. Die Strafleiden können zur Rettung erforderlich sein.

[4] Röm. 5, 18. 11, 26. 32. Eph. 1, 10. Kol. 1, 16. 20.

[5] 1 Kor. 15, 25—28.

[6] Kol. 1, 20. Eph. 1, 10. Vgl. Joh. 10, 16.

[7] Matth. 12, 31 ff.

machen. Aber dadurch iſt nicht ausgeſchloſſen, daß durch die Strafe und deren gerechten Vollzug doch noch Errettung ſich vermittle.[1]

3. Auf Grund der zweiten Reihe von Ausſagen hat die Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung *(ἀποκατάστασις πάντων)* immer wieder ihre Freunde gefunden von Origenes und Gregor von Nyſſa, Johannes Scotus Erigena an bis Peterſen (um 1700), Michael Hahn, Oetinger, ſowie nach einigen Andeutungen Bengel, beſonders aber Schleiermacher, während Andere[2] anſtatt einer allgemeinen Bekehrung, wenn auch durch lange dauernde Strafen hindurch, die Vernichtung der Böſen, ſei es durch die Strafe, ſei es in der Art annehmen, daß nur die Wiedergeborenen unſterblich ſeien. Allerdings ſetzt Paulus in obigen Stellen voraus, daß keine feindliche Macht, alſo weder Tod noch Sünde ſich Chriſtus gegenüber behaupten werde, aber damit iſt doch ſicher nur die ſchließliche Ohnmacht der Böſen ausgeſagt, und ſelbſt das Wort, daß Gott Alles in Allem ſein werde, das nicht pantheiſtiſch zu verſtehen iſt, beſagt nicht nothwendig die allgemeine Beſeligung und Verherrlichung, ſondern kann enthalten, daß Gott die allein herrſchende Macht in Allen, je nach ihrer Beſchaffenheit ſein werde, ſei es als der Gerechte gegenüber den Böſen, die ihrer Freiheit werden verluſtig geworden ſein, ſei es als der Gnädige. Jedenfalls werden ſie alle dem Reiche Gottes nur dienen dürfen, nicht aber eine Macht gegen dasſelbe behaupten. Andrerſeits iſt zu geſtehn: Es gibt kein dogmatiſches Intereſſe, welches fordert, daß es ſicher ewig Verdammte und Unſelige gebe. Denn das hieße: nicht bloß die Möglichkeit ewiger Sünde ſei in der ethiſchen Weltidee Gottes enthalten, ſondern, was durchaus verwerflich, ein *realer* ewiger Dualismus gehöre zum chriſtlichen Weltziel. Damit nehmen aber die Freunde der Apokataſtaſis nicht vorlieb, behaupten vielmehr die *dogmatiſche* Nothwendigkeit ihrer Annahme.

4. *Prüfung der dogmatiſchen Gründe für eine Wiederbringung aller Dinge.* Man kann hiefür *einmal* die *Gleichheit der menſchlichen Sünde und Erlöſungsbedürftigkeit* anführen. „Sind alle Menſchen von Natur in weſentlich gleicher Sündhaftigkeit, von der nur die Erlöſung befreien kann, ſo würde, wenn ſie doch nicht

[1] Matth. 5, 26.

[2] ſ. o. S. 922 f. 959.

in Allen überwunden würde, die Ursache davon darin liegen, daß die christliche Gnade nicht in Allen gleich erfolgreich wirkte. Aber da sie Allen gleich gelten will, so könnte ein so entgegengesetzter Erfolg nicht in Gott seinen Grund haben, mithin könnte, wenn nicht alle erlöst würden, nicht in Allen die Sünde eine gleiche Macht von Natur sein, vielmehr in den Einen wäre sie auch für Gott unüberwindlich, in Anderen überwindlich gegen die Voraussetzung." Dieser Grund verliert jedoch sein Gewicht, wenn, wie wir thaten, nicht von der natürlichen Sündhaftigkeit das Endschicksal abhängig gemacht wird, sondern von dem Gebrauch der in Allen wiederhergestellten Freiheit zur Entscheidung für oder wider Christus. Mit der allgemeinen äußeren und inneren Berufung ist die allgemeine Möglichkeit des Glaubens gegeben; aber sollte auch die Unmöglichkeit des Unglaubens durch Gottes Macht gesetzt werden, so widerspräche das direct dem ethischen Charakter des Weltziels.

„Die göttliche Gerechtigkeit, kann ferner gesagt werden, ist dadurch nicht befriedigt, daß eine Anzahl von Menschen widerwillig ewig Strafe erleide, ihr voller Triumph ist erst damit gegeben, wenn das Schuldbewußtsein des Sünders selber die Gerechtigkeit der Strafe anerkennen muß, womit dann aber schon eine Hinwendung zur Wahrheit und zur Besserung angebahnt ist." — Jedoch wird die Gerechtigkeit dadurch nicht gerechter, daß sie anerkannt wird, und die Nichtanerkennung darf ihre Offenbarung nicht aufhalten, sondern macht sie um so nothwendiger. Man hat kein Recht zu sagen, nur dann sei die Strafe gerecht, wenn sie die Besserung vermittle. Die Gerechtigkeit für sich bedarf nicht der Beseligung oder Besserung Aller.[1]

Eher könnte man aus der göttlichen Liebe die allgemeine Beseligung ableiten wollen. Allein sie behauptet ihren heiligen, unverletzlichen Charakter dadurch, daß sie durch die Gerechtigkeit vor Mißachtung geschützt wird. Die Liebe selbst darf sich nicht wegwerfen. Die Verächter der Liebe Christi, die sein Opfer entweihen, können mit solchem Thun nicht Gegenstände der göttlichen Liebe sein. Diese darf sich nicht aufdrängen und ihr eignes Thun nicht entwerthen. Könnten die Verächter der Liebe Christi doch Gott wohlgefällig sein, so erklärte diese ihr eigenes Werk für überflüssig. Für die, welche die Sünde

[1] § 88. S. 229.

wider den heiligen Geist begangen, und nur Solche können, wie zuzugeben, Gegenstände ewiger Verdammniß sein, kann in Gott keine Liebe sein, weil und insofern sie mit dem Bösen sich unauflöslich identificirt haben.

Ist aber nicht die erlösende Kraft und der Sieg Christi unvollständig, wenn es ewig Feinde gibt, die nur äußerlich, nicht auch innerlich überwunden, d. h. die nur ohnmächtig, aber noch in böser Gesinnung sind? „Christi Erlöserwille umfaßt ohne Streit Alle, also bliebe auch sein Wunsch unerfüllt, wenn nicht Alle des Heils theilhaft würden.“ — Christi Fürbitte kann nicht enthalten, daß auch Solchen die Erlösung zu Theil werde, die sie nicht in eigner freier Entscheidung haben annehmen wollen. Es kann dem Evangelium nur auf geistige Ueberwindung ankommen. Will der freie Wille das Evangelium verwerfen, so kann Christus es nicht hindern, noch den geistigen Proceß durch bloße Macht ersetzen wollen.[1]

Geht man aber von der Idee der Kirche aus und sagt: „es dürfe ihr in der Vollendung Keiner fehlen, der zu ihrer Idee gehöre; nach dem N. T. sei aber Alles auf Christus geschaffen, also gehören Alle zur göttlichen Idee der Kirche, und so sei auch von ihr aus eine allgemeine Apokatastasis verlangt; oder gesetzt, daß Einer überhaupt nie zur göttlichen Idee der Kirche gehört hätte, so wäre er auch von Gott nicht als zu unserer Wesenclasse gehörig gedacht, sondern zu einer anderen, und das wäre Manichäisch“, so liegt die Antwort hierauf in dem Obigen. Daß die Idee der Kirche und des Reiches Gottes nicht unverwirklicht bleibe, dafür wird Gottes nicht erschöpfte oder verkürzte schöpferische Macht und Weisheit im Fortgang der Generationen zu sorgen wissen, sei es durch neue Individuen, sei es so, daß den Treuen auch das Pfund der Untreuen für das Werk gegeben wird.[2] Der Sünde

[1] Schwieriger ist der Einwurf zu widerlegen, wie es sich mit der Liebe des auch die freien Handlungen ewig vorherwissenden Gottes reimt, daß er Diejenigen schuf, von denen er vorher wußte, daß sie zu ewiger Verdammniß geschaffen werden. Aber ob das göttliche Vorherwissen so zu denken ist, daß es Motiv für das Nichtschaffen werden konnte, ist mehr als fraglich. Das Vorherwissen des definitiven Unglaubens setzt das Geschaffensein derer, die ungläubig werden, schon voraus. Vgl. oben I, S. 500 und M'Cabe, the forknowdledge of God 1878. Doch bleibt die Frage: Ist Erhaltung zu ewiger Qual denkbar?

[2] § 151. S. 954 f.

ist also nicht die Macht verliehen, den Gedanken der Reichsvollendung zu vereiteln. Daß die Ungläubigen nicht von Natur verschiedenen Wesens von den Gläubigen sind, daß sie ursprünglich keiner anderen Wesenclasse, die ohne Beziehung zu Christus wäre, angehörten, das erhellt daraus, daß nur durch Mißbrauch der Freiheit, den sie unterlassen konnten, es zum definitiven Unglauben bei ihnen kommen kann. Das Evangelium hatte auch zu ihnen eine positive Beziehung, aber sie haben ihre Beziehung dazu in Mißbrauch der Freiheit zu einer negativen gemacht. Sind doch die Gläubigen auch nicht durch eine particulare Vorherbestimmung gerettet, sondern sie haben die Freiheit nicht mißbraucht, die auch jene hatten, was ihnen zwar kein Verdienst, aber der Gnade die Möglichkeit der Einwirkung und Selbstmittheilung gab.

Anmerkung. Allerdings ist aber zuzugestehen, das menschliche Geschlecht ist eine Wesengattung, deren Glieder durch ihre Freiheit in Gegensätze von absoluter Bedeutung auseinandergehen können, tiefer als irgend welche Gegensätze, die unter verschiedenen Wesengattungen der Natur möglich sind. Aber nur auf dem Boden der Freiheit und ursprünglichen Gleichheit ist solche Tiefe der Trennung möglich. Die Freiheit ist die Macht, die Geister in den absoluten Gegensatz von Kindern des Lichts und Kindern der Finsterniß auseinander zu treiben und die letzteren in eine Wesenclasse zu versetzen, die allerdings der anderen absolut entgegengesetzt ist. Aber nicht Gott hat die Menschen dualistisch geschaffen.

Leidet aber nicht die Verläßlichkeit und Kraft der Taufe, wenn nicht Alle selig werden? In der Taufe spricht doch Gott dem Menschen die Erwählung und seine nicht bloß auf den Moment bezügliche Bundestreue zu. Geht nun ein Getaufter doch verloren, so ist die Festigkeit der durch die Taufe bezeugten Erwählung dahin. — Allein, so gewiß die Erwählung zur Darbietung der Gnade durch äußere und innere Berufung allgemein und absolut ist, so umfaßt doch die Erwählung zum Leben nur die Gläubigen und die Wiedergeborenen, nimmt aber damit auf den Freiheitsgebrauch Rücksicht.

Am meisten begründet kann scheinen, daß die Seligkeit der Gläubigen durch die Unseligkeit des einen Theils nothwendig müsse gestört werden, zumal die ersteren das Bewußtsein haben, nicht besser oder würdiger zu sein, im Gegentheil durch Mitverursachen auch zur fremden Sünde beigetragen zu haben. So scheint in der Seligkeit der Frommen ein Stachel zurückbleiben zu müssen, wenn nicht Alle selig werden. Hiergegen könnte man nun zwar erwidern: Sei die Verdammniß der Einen Gottes heiliger und gerechter Wille, so zieme sich eine Ergebung, in der kein anderer Wunsch sich rege, als ein mit Gottes Willen harmonirender, dessen Liebe doch wohl von unserm liebenden Mitgefühl nicht übertroffen wird. Aber diese Antwort genügt noch nicht, weil die bloße Ergebung zur Vollendung der Persönlichkeit nicht stimmen würde. — Dagegen in Betreff des Stachels, der im Bewußtsein der Miterzeugung der Sünde liegt, ist zu erwägen, daß die Sünde, die zur Verdammniß führt, nimmer kann die Sünde sein, die aus

der angeborenen Sündhaftigkeit für ſich, oder überhaupt aus dem Einfluß der Gattung, dem Gemeingeiſt, Beiſpiel oder der Verführung durch Irrthum ſich ergibt. Vielmehr die den Einzelnen ſchlechthin verwerflich machende Sünde kann nur die perſönliche Schuld der Verwerfung Chriſti ſein, in welcher freilich Verwerfung des Guten ſelber, alſo die Einwilligung in alle andere mögliche Sünde mit geſetzt iſt. Und wird nun ferner bedacht, daß nur Läſterung des heiligen Geiſtes der ſchließliche Grund der Verdammniß ſein kann, alſo die Sünde, die das Blut des N. T. mit Füßen tritt und für unrein achtet, ſo muß das Mitgefühl mit ſolchen Sündern ein weſentlich anderes ſein als das natürliche Mitgefühl mit den Genoſſen der Gattung, denn ſie gehören allerdings einer nun abſolut anderen Weſensclaſſe an, für die auch Fürbitte nicht mehr kann gethan werden wollen, indem es ethiſch wie logiſch unmöglich iſt, Vergebung für diejenigen zu wollen, die ſie verachten. Freilich muß irgendwie dafür geſorgt ſein, daß nicht ſtatt der Vollendung unſeres Schöpfungskreiſes, durch gottfeindliche Mächte ein Dualismus verewigt werde.

5. So klare Auskunft das N. T. über den *Grundſatz* gibt, daß der Unglaube verdammt, ſo wenig gibt es helle Antwort in Bezug auf die Frage nach den *Perſonen*, die nach demſelben gemeſſen und behandelt werden. Daß es Verdammte geben werde, dafür ſind wohl die exegetiſchen Gründe *überwiegend*, (aber damit haben wir noch keinen dogmatiſchen Satz weil dieſer zugleich aus dem Glaubensprincip abgeleitet ſein müßte); auch haben wir die dogmatiſchen Gründe für die Apokataſtaſis nicht entſcheidend finden können. Daher kann ſie auch nicht dogmatiſch gelehrt werden. Der objective Grund, warum dogmatiſch hier kein Urtheil kann kategoriſch ausgeſprochen werden, liegt in der menſchlichen *Freiheit*. Sie läßt die Behauptung einer allgemeinen *nothwendig* zum Heil führenden Entwickelung nicht zu, weil dieſe durch Nichtverwerfung und freie Annahme bedingt iſt und bleibt.

Aber dieſelbe menſchliche Freiheit, ſo lange ſie währt, ſchließt allerdings auch einen kategoriſchen dogmatiſchen Ausſpruch aus, daß es gewiß ewig Verdammte geben werde, denn ſo lange Freiheit irgendwie noch da iſt, ſo lange iſt, ſei es auch durch Gericht und Verdammniß zu tiefer langer Unſeligkeit hindurch die Möglichkeit der Umwendung noch nicht abſolut ausgeſchloſſen. Wo irgend aber dieſe Möglichkeit zur Wirklichkeit führte, da könnte ſelbſtverſtändlich auch die Verdammung nicht fortdauern. Nur ſo könnte mit voller Beſtimmtheit die nothwendige ewige Dauer der Verwerfung und Verdammniß der Einen behauptet werden, daß zugleich der vollkommene Verluſt der Freiheit zur Umkehr, die abſolute Verhärtung gelehrt würde, wie die Vertreter einer

ewigen Verdammniß gewöhnlich thun, wobei aber die neue Frage sich erhebt, ob Solche noch Menschen und nicht vielmehr gewesene Menschen, eigentlich aber in eine tiefere Wesenclasse zurückgefallen seien.

6. Eines wachsenden Beifalls sowohl gegenüber der Kirchenlehre als besonders der Lehre von der Apokatastasis scheint nun aber eine dritte Ansicht, die Hypothese von der Vernichtung der Gottlosen sich zu erfreuen, die gleichfalls zu kategorischen Aussagen über die Personfrage gelangen zu können meint, daher wir auch bei ihr noch etwas verweilen.

Wenn die Rücksicht auf die Freiheit nicht gestattet, den Lehrsatz auszusprechen: ein harmonischer Abschluß der Geschichte und die allgemeine Wiederherstellung sei dadurch gesichert, daß sicher die Bekehrung eine ausnahmslos allgemeine sein werde, — denn wenn der ethische Proceß in einen physischen umschlüge, so würde nur scheinbar ein ethisch werthvolles Resultat erzielt, — so könnte dieser harmonische Abschluß eher durch die Annahme gesichert erscheinen, daß, weil die Kraft unsterblichen Lebens nur in Christus und der Lebensgemeinschaft mit ihm ruhe, Diejenigen, welche hartnäckig und definitiv dieser Gemeinschaft sich entziehen, untergehen und vernichtet werden. Diese Ansicht kann auch noch darin die menschliche Freiheit und die göttliche Gerechtigkeit berücksichtigen, daß sie für eine Bestrafung der Bösen Raum oder gar die Vernichtung selber durch die verzehrenden göttlichen Strafen, die vom Endegericht an beginnen, vollzogen werden läßt.[1] Für die Annahme der endlichen Vernichtung der Bösen wird angeführt:[2] daß für die dem verdammenden Gericht Verfallenden zahlreiche Ausdrücke gebraucht werden, welche auf Vernichtung hindeuten.[3] Das Wort Tod habe zwar verschiedene Bedeutung, bezeichne aber immer die Auflösung einer lebenden Größe. So sei der sogenannte physische Tod Auflösung der Lebenseinheit, welche

[1] Das Letztere lehren die Socinianer und Rothe, während nach Weiße (Stud. u. Kr. 1835: Ueber die philos. Bedeutung der chr. Eschatologie. Philos. Dogmatik § 965.) die Vernichtung von selber für Alle eintritt, die nicht durch Wiedergeburt unsterblich gemacht werden. White dagegen läßt zwar vergeltende Strafe und Pein vor ihrer Vernichtung die Gottlosen treffen, scheint aber diese als Act Gottes selbst zu denken. S. 473 ff. Englische Ausg. S. 499 ff.

[2] z. B. von White S. 322 ff. Englische Ausg. S. 359 ff.

[3] z. B. ἀπώλεια, ὄλεθρος Matth. 7, 13. Röm. 9, 22. 1 Thess. 5, 3. 2 Thess. 1, 9. 1 Tim. 6, 9 ἀπολλύναι, ἀπόλλυσθαι Matth. 10, 28. Luc. 17, 33. Joh. 3, 16. 12, 25. 1 Kor. 1, 18.

den Leib und die Seele umſchließt. Ferner der ſündhafte Zuſtand der Seele heiße ein geiſtlicher Tod, weil dadurch das Band zwiſchen der Seele und Gott aufgelöſt werde. Wenn nun aber noch von dem „anderen Tod“ geſprochen werde, ſo könne dieſer nur die Auflöſung der Seele ſelbſt in das Nichts bedeuten.[1] Mit den Schriftſtellen, welche eine ewige Dauer der Höllenſtrafen lehren, laſſe ſich dieſe Anſicht wohl vereinigen, wenn *αἰώνιος* eine unabſehbare, unbeſtimmt lange Dauer der Strafe bezeichnen könne. — Wenn ſich auch weniger empfehlen möchte, daß unmittelbar Gott ſelbſt die Seelen der Gottloſen tödte, ſo könnte man doch daran erinnern, daß dem Ethiſchen auch eine ontologiſche Bedeutung zukomme, woraus folgte, daß gleich wie die Aneignung des heiligen Geiſtes und des göttlichen Lebens auch eine Bedeutung für die Erhöhung und Kräftigung des geſammten menſchlichen Lebens habe, ſo umgekehrt die Gottentfremdung von der Quelle des Lebens trenne und die zunehmende Herrſchaft der Sünde für den Beſtand der geiſtigen Kräfte nur gar nicht gleichgültig ſei. Auch die Sünde habe vielmehr ontologiſche Bedeutung, nämlich negativ. Das ſcheinen auch alle die Kirchenlehrer anzunehmen, welche, um die Ewigkeit der Höllenſtrafen zu behaupten und die noch fortdauernde Möglichkeit einer Umkehr abzuſchneiden, als eine natürliche Folge und Strafe der Sünde den vollſtändigen Verluſt der Freiheit für die Verlorengehenden behaupten, womit dann aber gemäß dem Zuſammenhange zwiſchen Wollen und Erkennen auch eine vollſtändige Verfinſterung des Geiſtes, das Erlöſchen jedes Reſtes von höherem Licht und von Gotteserkenntniß zu verbinden wäre. Möge man dann aber auch darüber noch ſtreiten können, ob ein ſo zerrüttetes Weſen, in welchem das, was den Menſchen zum Menſchen macht, Vernunft und Freiheit, erloſchen iſt, noch ein Menſch zu nennen ſei: ſo viel ſcheine zu erhellen, daß auch die erwähnten Kirchenlehrer in der Hauptſache bei einer Vernichtung der Gottloſen ankommen. Dieſe ſeien dann im Weſentlichen nur als eine Art von wahnſinnig Gewordenen zu denken, vielleicht als raſend in ohnmächtiger Wuth für immer, was auch eine Art Vernichtung ihres menſchlichen Charakters wäre.

Man wird in der That nicht leugnen können, daß beide Anſichten, die jener Kirchenlehrer, welche Freiheit und Vernunft, namentlich auch Gottes-

[1] Vgl. darüber Nitzſch a. a. O. S. 413 ff.

bewußtsein für immer in den Verdammten erlöschen lassen, und die der Vertreter der Vernichtung der Gottlosen einander sehr nahe kommen, nur daß für die letzteren spricht, daß sie wenigstens die schreiende Dissonanz beseitigen, die um der Einheit der Welt willen doch übrig bliebe, wenn neben der Welt der Vollendeten und Seligen jene Welt des Wahnsinns und blinder Gottesfeindschaft ewig fortwährte. Daraus folgt aber noch nicht, daß wir als dogmatischen Lehrsatz die Vernichtung der Gottlosen aufstellen können, sondern nur, daß, wenn wir an der Unsterblichkeit auch der Bösen festhalten, als Wirkung der Sünde nicht das völlige Erlöschen der Freiheit und Vernunft wird angenommen werden dürfen. Die Lehre von der Vernichtung der Gottlosen ihrerseits ist gleichfalls nur Hypothese; denn daß es gewiß zu Vernichtende geben werde, schon jetzt dogmatisch zu behaupten, wäre ein Widerspruch mit der Freiheit. Exegetisch aber hat diese Hypothese gegen sich, daß die H. Schrift eine Befreiung aus der Haft, wenn auch durch schwere Strafe hindurch als möglich behandelt.[1] Sodann spricht gegen sie, daß, während die H. Schrift Gradunterschiede in der Schuld und Strafe auch nach dem Gericht lehrt, also nicht eine unendliche Schuld bei allen, die das Gericht verurtheilt, sie dagegen eine und dieselbe höchste Strafe für alle Sünder, nämlich die Vernichtung annimmt (sofern nämlich davon abgesehen wird, daß die Vernichtung zugleich Ende aller Strafe ist).[2] Obwohl ferner diese Hypothese der Einheit und der harmonischen Vollendung der Welt überaus günstig scheint, so bleibt doch auch bei ihr störend, daß so herrliche geistige Anlagen gottebendlicher Art, die zu dem unendlich Werthvollen eine wesentliche Beziehung und dadurch selber einen, wenn auch kleinen Antheil an dem Unendlichen haben, nach Art der bloßen endlichen Naturkräfte vergehen und vernichtet werden sollen.[3] Sonach kann auch diese Hypothese nicht rückhaltlose Anerkennung und

[1] Matth. 5, 26. (Vgl. 12, 31 f., da Bestrafung nicht Vergebung ist.)

[2] Mit der Vernichtung ist zwar alle Strafe zu Ende. Aber damit scheint, wenn die Gottlosen nicht durch Gott vernichtet werden, sondern durch die Strafen aufgezehrt, eine gerechte Vertheilung der Grade der Strafen nicht herauszukommen. Denn die Sünde der schwersten Frevler müßte am schnellsten verzehrend wirken und so wäre für sie die Strafe am schnellsten beendigt, während sie um so länger dauerte, je geringer die Macht des Bösen im Sünder war.

[3] Das Böse wird nie die Substanz der Seele; diese bleibt — metaphysisch gut.

dogmatische Autorität beanspruchen und wir werden dabei zu bleiben haben, daß das Endschicksal der Einzelnen in Geheimniß gehüllt bleiben soll, wie auch, ob alle das selige Ziel erreichen oder nicht. Genug, daß wir im Glauben die Gewißheit des ewigen Lebens und der Vollendung des Reiches Gottes haben, wie immer sich diese vermitteln möge. Wenn uns aber auch, wie überhaupt in der Eschatologie, so besonders in diesem Lehrstück, über Vieles an sich Wissenswerthe ein Wissen noch abgeht, das wir auch der menschlichen Freiheit wegen nicht haben können, so bleibt uns doch übrig, folgende dogmatische Sätze aufzustellen:

1. Es gibt ein Gericht, welches die göttliche Gerechtigkeit wahrt, aber auch durch Ausscheidung alles Feindlichen der Vollendung des Reiches Gottes dient.

2. Es gibt keine Vorherbestimmung zur Verdammung, nur fortdauernde Unbußfertigkeit kann Ursache derselben sein, daher keiner auf ewig verdammt ist, der noch den Willen hat und haben kann, sich zu bekehren.

3. Der Proceß der Gnade kann nie ins Physische fallen. Verwerfung der Gnade bleibt daher möglich und jede in das Physische umschlagende Hoffnung auf Apokatastasis ist so verwerflich, wie die Hoffnung allgemeinen Heils ohne Christus.

4. Es kann ewig Verdammte geben, sofern der Mißbrauch der Freiheit ewig währt, aber ohne die Möglichkeit der Wiederherstellung der Freiheit ist der Mensch in eine andere Wesenclasse übergegangen und vom Begriff des Menschen aus angesehen, nur noch Trümmer.

5. Seligkeit kann nur sein, wo Heiligkeit ist, es gibt, wie keine verdammte Bußfertigkeit, so auch keine unheilige Seligkeit.[1]

§ 155. Die Weltvollendung und die ewige Seligkeit.

Es gibt eine ewige Seligkeit durch verklärende Vollendung der Natur, der Einzelnen und des Reiches Gottes.

[1] Nitzsch: der Gedanke einer ewigen Verdammniß und Strafe ist insofern ein nothwendiger, als es in Ewigkeit keine erzwungene Heiligkeit des persönlichen Wesens und in Ewigkeit keine selige Unheiligkeit geben kann. System A. 6. § 219. S. 411.

1. Das N. T. verkündet, wie schon das alte,[1] eine Vollendung (*συντέλεια*,[2] *ἀποκατάστασις*[3]), wo Christus sein Mittlerwerk vollbracht und alle Kinder Gottes zum Vater geführt haben wird, auf daß Gott sei Alles in Allem, d. h., daß seine Herrlichkeit offenbar und die Herrschaft seines Willens allgemein sei, der Wille seiner Liebe nicht nur, sondern auch seiner Macht und Gerechtigkeit. Im Einzelnen ist in Betracht zu ziehen die Vollendung der Natur, der Einzelnen und des Reiches Gottes.

2. Die Vollendung der natürlichen Welt setzt ein Ende[4] der jetzigen Weltzeit und Weltordnung voraus, welches aber nicht überhaupt als Weltvernichtung gedacht werden darf, obwohl es als Weltverbrennung beschrieben ist.[5] Die Materie ist nicht böse, so kann die Vernichtung sich nur auf die Form dieser Welt beziehen.[6] Die Weltverbrennung kann als Mittel der Verklärung der Welt zu erhöhter Schönheit, dem neuen Himmel und der neuen Erde vorangehen.[7] Der Stoff der Welt kann dadurch veredelt werden. Zu dieser Verklärung der Natur gehört nicht bloß die Tilgung aller Spuren der Sünde an der Form und dem Stoff der Welt, sondern auch eine so innige Verbindung der Natur mit dem Geist, daß für das Vergehen keine Stelle mehr sein wird.[8] Ohne Verlust an Substanzialität wird die Materie ihre Dunkelheit, Härte, Schwere, Unbeweglichkeit und Undurchdringlichkeit vertauscht haben mit Klarheit, Glanz, Elasticität und Durchsichtigkeit.[9] Ist gleich mit Vollendung der irdischen Schöpfung ihre Aufgabe gelöst, so kann doch von diesem vollendeten Schöpfungskreis als Basis aus wieder ein ganz neues Stadium, ein Fortgang zu neuen Schöpfungen beginnen unter Mit-

[1] Jes. 66.
[2] Matth. 13, 39. 40. 49. 24, 3. 28, 20.
[3] Apostelgesch. 3, 21. 1 Kor. 15, 24—28. Offenb. 21, 1.
[4] 1 Joh. 2, 17.
[5] 2 Petr. 3, 7—10.
[6] 1 Kor. 7, 31. s. o. S. 926.
[7] Offenb. 21, 1. Ps. 102, 27. Jes. 66.
[8] Nach Rothe's Theol. Ethik ist Vergänglichkeit nur möglich durch Auflösung des Ideellen und des Realen durch Exspiriren des ersteren.
[9] Rothe, Ethik A. 2, II, 481 ff. Schöberlein, Jahrb. d. Theol. 1861. VI. 1.: über das Wesen der geistigen Natur und Leiblichkeit, Hamberger, die himmlische Leiblichkeit ebend. 1862. I, Lange a. a. O.

wirkung auch der vollendeten Menschheit, in welcher Gott sein Sein hat, und durch welche er sein Werk fortsetzt.

3. Was die Vollendung der Einzelnen betrifft, so ist verheißen, daß die Gerechten werden leuchten, wie die Sonne in des Vaters Reich.[1] Wie unser irdischer Leib des irdischen Adams Bild trug, so wird unser pneumatischer, geistlicher Leib Christi Bild tragen.[2] Wir werden stehen in dem Zustand ungehemmter Lebendigkeit. Der somatisch-psychische Organismus wird das absolut adäquate Mittel für die Wirksamkeit des Geistes sein, alle Tödtlichkeit und Leidentlichkeit des Leibes wird verschwunden sein. Raum und Zeit werden, wenn auch das Leben noch in diesen Formen verläuft, keine hemmende Schranke mehr bilden. Die Vollendeten haben durch das ewige Leben in ihnen Gott ähnlich einen Quell des Lebens in sich selbst.[3] „Der Zusammenhang mit allen Weltsphären und besonders den Personen in ihnen steht den Vollendeten offen, also auch die Gemeinschaft mit ihnen. Aus ihrem Innern wird ein Licht ausstrahlen, das eine Atmosphäre um sie bildet und die Vollendeten verbindet." Wenn wir ganz geheiligt sein werden nach Leib, Seele und Geist, so wird auch der irdische Unterschied der Geschlechter nicht mehr sein,[4] auch nicht der irdische Unterschied der Lebensalter, von denen jedes seine Unvollkommenheit hat; vielmehr die Kraft des ewigen Lebens enthält in sich sowohl die ewige Jugend, wie die Gediegenheit der Reife. In die Fülle der geistigen Kraft ist auch der neue geistliche Leib aufgenommen. Dieser wird an der Raumfreiheit Antheil haben und der Schnelligkeit der Gedanken zu folgen vermögen. Und da er nicht mehr ein selbständiges Lebenscentrum außerhalb des Geistes und seiner Machtsphäre bilden, sondern da der vollendete Geist das einzige Alles beherrschende Centrum der Person geworden sein wird, so ist mit der Leidentlichkeit und Sterblichkeit des Leibes auch alle Versuchlichkeit des Geistes durch ihn geschwunden. Was die geistige Seite anlangt, so wird sie der Möglichkeit des Sündigens entrückt sein, nicht durch Verlust der Freiheit, sondern durch die unzerstörliche Macht

[1] Matth. 13, 43.
[2] 1 Kor. 15, 49. Vgl. 1 Joh. 3, 2. Phil. 3, 21. 2 Kor. 3, 18.
[3] Joh. 4, 14.
[4] 1 Thess. 5, 23; Luc. 20, 34—36.

der Liebe, die aus der Einigung mit Gott, aus der Gegenwart Gottes und Christi und aus der stetig gewordenen Freude in und an ihnen quillt. Mithin wird der vollendete Geist die wahre Freiheit in Aehnlichkeit mit Gott und Christus darin haben, daß er nicht mehr unfrei werden kann. Die Seele wird nach Seiten des Erkennens und Wollens in seliger Befriedigung stehen. Da wird Christus das Abendmahl neu mit uns halten und die höchsten Feierstunden des jetzigen Lebens sind nur ein schwacher Vorschmack der Kräfte der zukünftigen Welt.[1] Da wird aufhören das Stückwerk im Erkennen,[2] denn wir werden dort schauen von Angesicht zu Angesicht. Was kein Auge gesehen und kein Ohr vernommen und in keines Menschen Herz gekommen, wird Gott geben denen, die ihn lieben.[3] Die reines Herzens sind, werden Gott schauen,[4] d. h. ihn nicht mehr bloß im Glauben haben oder ein Erkennen durch Schlüsse aus seinen Werken, sondern sie werden ihn erkennen, wie er ist. Sie werden die Kraft haben, ihn vollkommen zu lieben, denn seine Liebenswürdigkeit und Schönheit, wie Baxter sagt, werden wir da erst recht erkennen, wo „die himmlische Wahrnehmungskraft eine geflügelte, geschärfte, ein höchstes Hellsehen sein wird" (Lange). Da der geistliche Leib nun auch für das Erkennen zum vollkommenen Organ geworden ist, so wird nun Gott in seinem kosmischen Sein und die Welt, wie sie von Gott erfüllt ist, von den Seligen geschaut und ergriffen werden in ihrer Gegenwärtigkeit. Das Einzelne wird nun im Lichte großer Totalanschauungen und nach dem gegenseitigen Zusammenhang zwischen ihm und dem Ganzen erkannt werden. Sofern das Universum in ewigem Fortschreiten ist, und immer neue Schöpfungskreise werden, so ist das Erkennen nie abgeschlossen und doch auch nie ein Stückwerk, sondern es kann das Ganze, wie es jedesmal ist und in welches immer neue Schätze göttlicher Weisheit und Liebe sich ergießen, überschauen. Dieses Ganze selbst aber ist wie ein sich immer weiter ausdehnender Kreis, jedesmal doch ein Ganzes, ein harmonischer Organismus. Auch unter einander stehen die Seligen in dem Verhältniß des gegenseitigen Verständ-

[1] Hebr. 6, 4. 5.
[2] 1 Kor. 13, 10—12. 1 Joh. 3, 2. Joh. 17, 24. Offenb. 22, 4.
[3] 1 Kor. 2, 9.
[4] Matth. 5, 8.

niſſes. Es wird nicht nur ein Wiederſehen und Sichwiedererkennen ſtattfinden,[1] ſondern wir werden auch (worauf ſich ſchon ein Sokrates freute) alle großen Geiſter in der Geſchichte der Menſchheit ſchauen, einen Paulus, Johannes, die Propheten und in unendlich mannigfaltiger Gemeinſchaft und Liebe den edelſten Genuß haben. Aber der Mittelpunkt des ſeligen Genuſſes wird Gott ſelber und Chriſtus ſein. Die höchſte Bethätigung des Willens wird liegen in dem vollendeten Gottesdienſt,[2] welcher in Anbetung, Lob und Preis aber auch in freudigem Gehorſam beſtehen wird, der ſich zum Organ der fortgehenden göttlichen Wirkſamkeit in gottähnlicher Liebe macht. Dies führt noch auf das Verhältniß der Seligkeit einerſeits zur Ruhe und zum Genuß, andererſeits zur That. Die dichteriſchen Bilder, die den Genuß der himmliſchen Harmonie ſchildern, ſind beſonders genommen aus dem Gebiet der Kunſt. Die Kunſt, das Schöne, erhält hier am Schluß noch ſeine beſondere Stelle, denn das iſt künſtleriſche Art, ſelig zu ſein in der Darſtellung, das Claſſiſche und Vollkommene in ungehemmtem Spiel der Kräfte zu vollbringen.[3] Jeder, ſittlich vollendet, wird ſo das Gute mit dem Schönen vermählen. Schon hieraus folgt: in der Ruhe, die als Ziel vorgeſtellt wird,[4] als ewiger Sabbath, wird keine Unthätigkeit ſein, aber auch keine Unruhe in der Thätigkeit. Das Arbeiten und die Anſtrengung iſt hinweggefallen, weil das Organ ſchlechthin willig dem lebendigen Geiſte dient, aber gottebenbildliches Wirken dauert fort.[5] Es bleibt zwar nichts mehr zu thun in Beziehung auf die eigene Sünde, aber darum bleibt doch darſtellende Thätigkeit, ja auch Hervorbringung und Beſchauung des Hervorgebrachten, beides in ungetrübtem Gefühl der Seligkeit. Die Talente der Einzelnen werden unverloren, ja potenzirt ſein und aus dem Quell des ewigen Lebens heraus ſich ohne Hemmung darſtellen.[6] Die Seite der Thätigkeit in der Seligkeit wird hervorgehoben in dem Bild von dem Geſetztwerden der Getreuen über Vieles, der Uebergabe der Verwaltung von Städten und dem Sitzen

[1] Matth. 8, 11. 17, 3. Luc. 13, 28.
[2] Offenb. 7, 12. 22, 3.
[3] Offenb. 5, 8—14. K. 21.
[4] Hebr. 4, 11. Offenb. 7, 16. 17. 21, 4.
[5] Schleiermacher, chriſtl. Glaube 2, 500.
[6] Luc. 19, 13.

und Richten, d. i. Regieren der Geschlechter Israels.[1] Es werden ferner die Schöpfungen Gottes noch fortschreiten, und da, nach Analogie des Verhältnisses der Engel zum Wachsthum des Reiches Gottes auf Erden, das Gesetz waltet, daß jedesmal das Vollendete den festen Ausgangspunkt für weitere Hervorbringungen bildet, so wird es nie den Seligen an einem Schauplatz befriedigender Wirksamkeit fehlen. Die Natur hat ihre vollkommene Bildsamkeit für den Geist gewonnen, so ist sie nicht mehr bloß Ort oder Wohnung des Geistes, sondern auch sein Eigenthum, ja befähigt, zum reinen Spiegel des Geistes und zum willigen adäquaten Organ für seine Bildungen und Darstellungen zu werden. Fragt man nach dem Inhalt dieses Wirkens und Darstellens, so ist der unerschöpfliche Inhalt des ewigen Lebens, das in jedes Einzelleben strömt, der dreieinige Gott selbst. Die Gottheit, unendlich reich und herrlich, wird von jeder Individualität in eigenthümlicher Weise aufgefaßt und zurückgestrahlt, was durch die in verschiedenen Farben strahlenden Edelsteine im Baue der Stadt Gottes ausgedrückt ist.[2] Jede Individualität stellt daher das Göttliche dar, wie keine andere es thut, ist aber empfänglich für jede der Andern und ihre Darstellungen. So bildet jede in liebender Anschauung auch die andern und ihre Darstellungen in Vergangenheit und Gegenwart nach oder in sich hinein, und das Wort wird zur Wahrheit „Alles ist Euer." Ein Stufenunterschied in Beziehung auf Seligkeit und Herrlichkeit findet statt, aber ohne Neid und Störung. Denn jeder hat „das Maß, das er aufzunehmen vermag", und jeder hat auf seine Weise durch die absolute Gemeinschaft der Liebe, die die Vollendeten verbindet, Antheil an dem, was des Andern ist. Das steigert das Lebensgefühl und die Kraft der Eigenthümlichkeit. Alle aber, der ganze wohlgeordnete Kreis der zahllosen seligen Geister, wachsen, ohne daß ein Mangel an Seligkeit damit verbunden wäre, denn sie leben aus der ungetrübten, keinen Mangel leidenden Seligkeit, ja aus dem ewigen Leben heraus, das Gott selbst ist, der Dreieinige als Vater, Sohn und heiliger Geist.

4. Aber die Stadt Gottes im verklärten Universum, der Tempel darin, welcher Gottes Gegenwart für Alles vermittelt, wird die Kirche

[1] Luc. 19, 13—17. Matth. 25, 15 ff. 19, 28.

[2] Offenb. 21, 11—23.

oder die Gemeinde Gottes sein. Ist das Universum das Heilige geworden, so fehlt ihm auch das Allerheiligste nicht. Die Kirche ist freilich ein engerer Begriff als der des Reiches Gottes, ihre Vollendung für sich wäre nicht die Vollendung des letzteren. Allein die Kirche ist nicht bloß die mit Gott geeinigte Menschheit, sie umfaßt auch die höhere Geisterwelt, die mit ihr dasselbe Haupt hat, Christus. Sodann ist die Kirche der beseelende, weihende und verklärende Mittelpunkt aller sittlichen Gemeinschaften, die auf ihre Weise auch die Natur umfassen und die auf Erden nur unvollkommene typische Erscheinungen ihrer Wahrheit oder Idee fanden. Die werthvollen, wahren Momente aller Gemeinschaften werden nicht bloß aufbewahrt, sondern zu ihrer Vollendung in harmonischer Durchdringung ohne Auflösung ihrer Unterschiede gebracht werden. So wird denn die πολυποίκιλος θεοῦ σοφία,[1] der Reichthum der schöpferischen Gottesgedanken durch die Gottesgemeinde oder Kirche und für sie offenbar, denn sie ist für alle Sphären die innerste Kraft der Vollendung durch das ewige Leben, das in ihr seinen Sitz hat. Der tiefste Grund hiervon liegt in der zunächst für sie geschehenen Menschwerdung oder Gottmenschheit Christi. Denn in ihr ist nicht bloß Gott und der Mensch geeinigt, sondern auch der Anfang der Vollendung der Natur ist vorbildlich in seiner Auferstehung gegeben. Die Kraft seiner Auferstehung[2] setzt sich fort in der vollendeten Neuschöpfung seiner Kirche und wirkt auch die Verklärung der Welt. Wie in dieser Vollendung alles falsche Ineinander von Bösem und Gutem, Sterblichem und Ewigem zur Scheidung kommen muß, so muß auch das Außereinander von Geist und Natur, welches die Ursache der Sterblichkeit und Versuchlichkeit, des Schwankens und der Unstetigkeit ist, den Kräften weichen, die von dem Auferstandenen ausgehen, in welchem Geist und Natur schlechthin geeinigt sind. So stellt Paulus die Sache dar.[3] Als Einheit heißt die Kirche die Braut Christi,[4] aber sie ist eine Einheit in Mannigfaltigkeit und Vielheit, sie ist Stadt

[1] Eph. 3, 10.

[2] Phil. 3, 10.

[3] Röm. 8, 11—19. Kol. 1, 18 ff. Eph. 1, 10.

[4] Offenb. 22, 17. Vgl. Matth. 9, 15. 25, 1. Luc. 5, 34. Marc. 2, 19. Eph. 5, 24—32.

Gottes, das neue Jeruſalem.[1] Gott ſelbſt iſt ihr Licht und Sonne und ewiger Tag, aber das göttliche Licht ſtrahlt auch mannigfaltig zurück aus dem wohlgeordneten, feſten und herrlichen Baue der Stadt; die Vielheit der ſeligen, Gott preiſenden, vollendeten Gerechten iſt auch unauflöslich geeinigt durch den heiligen Geiſt mit dem Bräutigam,[2] wie durch Liebe und Handreichung der Glieder untereinander. Nach den Kämpfen und Trübſalen, beſonders der letzten Zeit vor Chriſti Wiederkunft wird die Hochzeit des Lammes ſein, wird der Bräutigam die Braut heimholen zum neuen Abendmahl,[3] zur ſeligen und unauflöslichen Vereinigung der Glieder mit ihrem Haupt, durch welche die theuerſten und heiligſten Verhältniſſe irdiſcher Gemeinſchaften alle zu ihrer Wahrheit gelangen.

[1] Hebr. 12, 22. Offenb. 3, 12. 21, 2. 10.
[2] Offenb. 22, 17. Eph. 4, 13. 16.
[3] Offenb. 19, 7. 9. Matth. 22, 2 ff.

Namen-,
Sach- und Bibelstellen-Register.

Abälard 49. 551. 603.

Abbildung des Amtes Chriſti 784 f. 808. 810. (804 f.) 844 f. 868. 874. 876 f. 880 f. 883 f. 913.

Abendmahl 785. 813. 835. 848 f.; 867 f. 876; Genuß der Ungläubigen 861 f. 872 f.; Ausſchluß v. A. 911 f.; A. u. Chriſtus 942; ſ. Inhaltsangabe u. Taufe.

Abhängigkeitsbew. u. Geſetz 503.

Abnormität, d. Böſe gotteswidrige Ab. 89 f.

Abſicht, gute 78.

Abſolutheit des Chriſtenthums 178. 422 f. 666. 838.

Abſolution 869. 878 f. 881.

Achtung vor dem Geſetz 78.

Actus eliciti 705 vgl. 832.

Actus forensis 748 f. 753. 757. 761 f. 763 f. 768 f. 773 f. vgl. 733 f. 738. 740 f. 746 f.; ſ. Rechtfertigung.

Adam 36. 45 f. 51. 56 f. 60 f. 116. 119. 122. 153. 154 f. 179 f. 182 f.; zweiter 273. 284. 375. 422 f. 443. 449 f. 697 f.; himmliſcher 401. 408.

Adoptianismus 317. 326.

Aegyptiſche Religion 918.

Aepin 663.

Aeſthetiſche Auffaſſung des Böſen 66. 68. 71 f. 94. 130. 134 f.; äſth. Verſöhnungstheorie 578. 608; äſth. Intereſſe bei d. Vollendung 960.

Agnoeten, moderne 373.

Atosmismus 402.

Alcuin 326.

Allgegenwart Chriſti 675 f.

Allgemeinheit der Sünde 6. 8. 116. 147 f. 237; ſ. Gattung, Erbſünde.

Allmacht 411. 595; A. u. Sünde 122. 133 f. 139. 143; u. Gerechtigkeit 205 f. 614; A. Chriſti 430. 679.

Altes u. neues T. 666. 760. 802.

Altteſtamentliche Auffaſſung der Sünde 5 — 7. 17. 29 — 34. 37; altteſt. Aemter 487 f. 502 f.; a. Auffaſſung der Eschatologie 918 f.

Althaus 945.

Ambroſius 46. 539. 545.

Amt, dreifaches Chriſti 481 — 492; königliches 493—498; prophetiſches 498—502; hoheprieſterl. 503—659; Amt u. Perſon 384. 480 f. 658 f.; Chr. himmliſches A. 667. 671. 672 f. § 127. 688. 784 f.; geiſtliches A. 804 f. 809 f.; kirchliche Aemter 881 f. 883 f.; vgl. die Art.: Abbildung u. Fortſetzung des Amtes Chriſti.

Anabaptiſten 371. 742. 808. 816. 822. 895. 934. 937. 942.

Anamarteſie Chriſti 445. 453. 461 f. 467 f.; ſ. Chriſtus (vgl. 125. 129. 607).

Anbetung Chriſti 429; (vgl. 419.) 687.

Anbieten der Gnade 720; ſ. Liebe, zuvorkommende.

Anerkennung der Strafwürdigkeit 562. 605. 618. 702. 725. 767. 773.

Anglicanismus 887.

Anlage, ſittliche u. religiöſe u. Gnade 717.

Anſelm 45. 540. 546 f. 553. 566 f. 589. 609. 637. 643.

Anthropocentriſche Chriſtologie 362. 412. 414. 416. 421. 429.

Digitized by Google

Antichriſt 917. 926. 931 f. 934. 936. 940 f.
Antinomismus 490. 558. 609. 745. 755. 772 f.
Antiochener 704. 857.
Aphthardoketen 435. 492.
Apokataſtaſis 709. 964 f. 972.
Apollinarismus 310 f. 314. 319. 324. 368 f. 371. 412. 416.
Apoſtolat 805 f. 877. 882. 938.
Apoſtolicum 306. 311.
Arianismus 307. 313. 342. 349. 364. 392.
Ariſtoteles 75. 606. 689.
Armenpflege 845 f. 878.
Arminianer 58. 156 f. 569 f. 614. 744.
Arnobius 922.
Aſeität 69. 410 f.
Aſkeſe 41.
Athanaſius 41 f. 46. 313 f. 318. 325. 539. 541. 704.
Auctorität 624. 791. 795 f. 797. 799. 802. 846.
Auferſtehung 43; Chriſti 666 f. 681. 851. 859 f. 873; d. Todten 917. 921. 926 f. 932 f. 935. 944 f. 948. 950 f. 954 f. 957 f. 977 f.
Auguſtin 42 f. 46. 134. 150. 402. 539. 541 f. 556. 609. 704 f. 736. 812 f. 856. 891. 934. 949 f.
Avitus 48.
Autonomie 78; ſ. Kant.

Baier 57. 740 f. 764. 898.
Balduin 168.
Balzer 58.
Bann 879. 911 f.
Baptismus 824 f. 839 f.
Bartels 252. 278.
Barth 252. 278.
Baudiſſin 506.
Baumgarten 402.
Baumgarten-Cruſius 546.
Baur 134. 278. 292. 581. 796.
Baxter 975.
Beck 156 f. 484.
Begnadigung 597. 615. 757 f. 763. 767. 774.
Beichte 725. 879.
Bekehrung 740 f. 744. 751 f. 753 f. 767. 777. 825 f.; B. im Jenſeits 956.
Bekker 197.
Bellarmin 51. 122. 366. 749. 765.
Benecke 152.
Benedictio Christi 681 f.
Bengel 57. 933. 945. 963.
Bennet 849.
Berufung 720 f. 726. 728. 741. 761. 775. 816; Ber. z. Amt 807 f. 967; Kirche, Gemeinſchaft der Ber. 905.
Beryll 308 f. 312. 361.
Beſchneidung 819. 836 f.
Beſſer 370.
Beyſchlag 279. 295. 310. 359. 362. 392. 885.
Beza 138.
Bibliſche Lehre vom Böſen 5—14. 17—29. 29—37. 37—39; von dem Gewiſſen S. 14 f.; von Chriſtus 246 f. 257 f.; von der Verſöhnung 502 f. 512 f.; von Gnade u. Glaube 701 f.
Biedermann 74. 198. 374 f. 380. 581. 606 f.
Bild Chriſti 680. 699. 719 f. 727. 729.
Binder 196.
Birt 819.
Blaſche 135.
Böhme 131 f.
Böſes: Verhältniß v. Weſen u. Urſprung 3 f. 116; B. im Hebraismus 503; ſein Weſen 90 f.; verſchiedene Auffaſſungen d. B. 65 f. 94 f.; d. Urſprungs d. B. 123 f.; d. B. eine endliche Größe 923 f.; vgl. Sünde u. die Inhaltsangabe.
Boethius 415.
Brentz 58. 333 f. 410. 482. 863.
Briggs 928. 930.
Brömel 368. 370.
Buddäus 168.
Buddhismus 68. 918.
Bürge Chriſtus 650. 656 f. 671. 726. 757. 763; d. Kirche f. d. Kinder 837 f.

Digitized by Google

Bunſen 360.
Burk 747. 749. 758.
Burnet 959. 963.
Buſhnell 358. 368. 591.
Buſſe 7; Chriſtus Princip d. B. 635. 656. 727. 831; Lehre von d. B. 724 f. 744 f. 767; (869); B. Disciplin 879. 832; B. im Jenſeits 956; ſ. Bekehrung.

Caeſarius 48.
Calixt 168. 741. 910.
Calov 168. 331. 483. 741 f. 898.
Calvin 61. 104. 138 f. 142. 183. 216. 343. 482. 553 f. 706. 729. 824. 859 f. 863 f. 869. 885. 887. 892 f.
Capito 138.
Caſſian 48.
Causa efficiens, finalis 595. 600.
Cauſalität, ſecundäre 147. 159 f. 792 ſ. Freiheit.
Cerinth 152. 317. 406. 433. 457. 477.
Chalcedonenſe 320 f. 329 f. 343.
Charakter, ſittlicher 107; Chriſti 454. 460 f. 472 f. Anamarteſie.
Charisma 781. 809.
Chemnitz 335 f. 342. 344 f. 438. 741.
Chiliasmus 907. 934. 937 f. 942.
Chriſtlieb 390.
Chriſtologie 246 f.; Chr. u. Trinität 388 f. 673; Chriſt. u. Verſöhnung 152. 536. 552 f. 557 f. 563 f. 608; Chr. u. Abendmahl 864; ſ. Inhaltsangabe.
Chriſtus perſönliches Geſetz 76; vom Böſen ausgenommen 125 f. 129. 149. 152; die Welt auf ihn erhalten 163. 236 f. 397; entſcheidend 175 f. 682. 717. 920 f. 961; Chr. nothwendig 245 f.; idealer u. hiſtoriſcher Chr. 375 f.; (ſ. geſchichtlich u. ideal.) Chr. Weltcentrum 428 f. 450; Haupt der Menſchheit 424 f. 626. 632. 642. 649. 651 f. 676 f. 782. 853. 855. 866. 943; Chriſtus u. der h. Geiſt 695 f. 699. 720. 853. 864. 942; Chriſtus u. ſein Wort 789; Chriſtus u. Kirche 915 (ſ. Fortſetzung u. Abbildung d. Amtes Chriſti); d. Eſchatol. in Allem auf ihn bezogen 921. 942; Chriſtus das Alles verklärende Haupt 978.
Chryſipp 134.
Chryſoſtomus 704. 857.
Clarke 349.
Clemens, Alex. 41. 453. 730.
Clemens, Rom. 541.
Clemens 327.
Clericus 349.
Clerus ſ. Prieſterthum.
Coccejus 510.
Collenbuſch 461.
Communicatio idiomatum 335. 342. 563. 566.
Concordienformel: Chriſtologie 338 f.; Freiheit u. Gnade 707 f. 715 f.; Verſöhnung 557 f. 565 f.; Abendmahl 862 f.
Concupiscentia 45. 49 f. 52. 58. 60.
Confirmirende Kirche 845. 847. 881.
Creatianismus 46. 49. 60. 122. 156. 160. 404. 443.
Crell 570.
Crisp 751.
Cultus 785. 876. 883.
Cyprian 46.
Cyrill Al. 314. 318. 325. 539. 545.
Cyrill Jerus. 704. 857.

Dannhauer 168.
Darbietung der Gnade im Sacrament 811. 827 f. 832. 842. f. 854. 872. 879 f. 967.
Daub 197. 202. 365.
Deismus 44. 183. 208. 304 f. 408. 490. 578. 613. 716. 762. 801. 833.
Delitzſch 59. 368. 407. 508. 898. 945. 952.
Demuth 78. 97. 104. 595; Chriſti 467.
Determinismus 55. 142 (124—142) 188. 208. 225.
De Wette 506. 578 f.
Dieckhoff 873.
Dienſt am Wort 785. 797. 804 f.
Diesſeitigkeitslehre 939.
Diodor 41 f. 314. 704.
Dioskur 314.
Döderlein 58. 349. 572.
Dodwell 922.

Digitized by Google

Dogma u. Wort 915.
Doketismus 307 f. 324. 327. 341. 406. 443. 453. 536. 564. 591. 595. 674. 869. 902. 938 f.
Donatismus 885 f. 897. 898. 906 f. 909.
Donum supperadditum 50 f.
Dorner, A. 550. 579.
Dualismus 40 f. 22. 67 f. 70. 85. 123. 125 f. 129 f. 139. 143. 355. 503. 544. 599. 606 f. 610. 790. 960. 964. 967.
Dualiſtiſche Religionen 917 f.
Duns Scotus 318. 326. 550. 571. 614.
Dyotheletismus 323 f. 461.

Ebenbild 66. 409 f. 922 f.
Eberhard 573.
Ebionitismus 286. 309. 311. 316. 318. 349. 359 f. 362. 388. 390. 404 f. 411. 414. 434. 536. 584. 820. 869. 890. 938 f.; ſeine Formen 305 f.
Ebräerbrief, Chriſti Hoheprieſterth. 520 f.
Ebrard 156. 358. 368.
Ecce homo v. Seeley 819.
Edwards 752.
Efficacia der Schrift 788. 802. 799 f.; d. Taufe 822.
Egoismus 77. 79. 81 f. 97 f. 101. 103 f. 107. 132. 171. 491.
Egoität 77. 86. 132.
Ehe 6. 448.
Ehre Gottes 137 f. 546. 548. 917.
Eigenſchaften Gottes u. Chriſti Amt 489 f.
Einheit, Gottes u. des Menſchen 410. 696. 730. 746. 756. 762 f.; E. d. Chriſtenthums 812; E. d. Gnade 813 f. 867; E. u. Mannigfaltigkeit d. Kirche 882. 884. 978 f.; E. d. Kirche 686. (vgl. 719 f.) 888. 891. 910. 913 f.; E. d. Lehre 907.
Einzigkeit Chriſti 449 f.; nothw. für die Verſöhnung 641 f. 651.
Emanatismus 69. 304. 307. 309.
Empfangen, Empfänglichkeit d. Menſchheit für Chriſtus 387. 444 f. 450 f.; für Stellvertretung 622. 626 f. 630 f. 651 f.; für die Gnade 700. 702. 715. 725. 754 f. 767. 774 (883); E. der menſchl. Nat. für das Göttliche 330. 334 f. 339. 343; vgl. 408 f. 427 f. 431 f.; E. d. d. Taufe 820. (823. 825). 827. 832 f. 841; d. d. Abendm. 852 f. 867.
Empirismus 457.
Endlichkeit nicht böſe 69 f. 124. 136. 503.
Engel 428 f.
Epiphanes 306.
Epiſcopius 58. 801.
Erbſam 959.
Erbſchuld 46 f. 49. f. 54. 56 f. 60 f. 163 f. 171 f. 541. 544 f. 552. 754.
Erbſtrafe 46 f. 49 f. 60 f. 167. 217 f. 223. 233 f.; Erbſünde nicht E. 159.
Erbſünde 5. 44 f. 47 f. 53 f. 60 f.; 116. 119. 121. 147. 155 f. 159 f. 179 f. 446. 556. 560. 630 f. 950; E. nicht verdammlich 967; E. u. Freiheit 63 f. 163 f. 630 f.
Erhabenheit Gottes 564.
Erhaltung 411. 779. (792 f.); E. der Gattung 404 f. 442. 444 f.; vgl. 449; der Erlöſungsfähigkeit 717; E. u. Menſchwerdung 403 f.; E. d. Seele 923.
Erhardt 197.
Erhöhung Chriſti 653. 659 f. 666 f. 672 f. 676. 680; ſ. Stände.
Erlaubtes 836.
Erleuchtung 725 f. 727. 756.
Erlöſungsbedürftigkeit 38. 42. 45. 49 f. 97. 105. 138. 147 f. 150 f. 157 f. 163. 171 f. 240 f. 497. 619. 630. 714. 718 f. 720. 727. 774. 901. 964 f.
Erlöſungsfähigkeit 40. 45. 138. 151 f. 163. 173. 175 f. 240 f. 619. 630 f. 714. 715. 717. 720. 774. 906; E. auch im Jenſeits vgl. 956 f.
Erneſti 483 f.
Erniedrigung Chriſti 440 f. 493 f. 659 f.; ſ. Stände.
Erſcheinungsformen des Böſen 81. 102.
Erwählung ſ. Prädeſtination.
Erweckung 725. 728.

Eſchatologie 182. 677. 916 f. 925. 939 f.
Eschenmayer 198. 202.
Ethiſche Auffaſſung, des Gattungszuſammenhanges 33 f. 169 f. 628 f.; d. Allmacht 206 f. 225. 614 f.; d. unio in Chriſtus 360 f. 460 f.; d. Macht in Chriſto 495. 679; der Wirkſamkeit Chriſti vom Himmel 681 f.; ethiſche und dogmatiſche Seite der Kirche 692 f. 901; der Gnade 713 f.; eth. Nothw. des kirchl. Amtes 808. 814 f.; eth. Nothwendigkeit einer doppelten Paruſie 920; ethiſch vermittelte Vollendung 926. 937. 940; auch nach dem Tode ethiſcher Fortſchritt 952. 955 f.; Leib im Jenſeits Product ethiſchen Proceſſes? 957; Eth. u. Ontologiſches 970.
Eudämonismus 569. 571. 573 f. 594 f. (608. 615.) 937.
Euſebius 482. 539. 545. 704.
Eutyches 314. 319.
Ewald 256. 360. 668.

Fabri 885 f.
Farrar 959.
Fatalismus 41 f. 55. 704. 724.
Faustus v. Rhegium 48.
Fegefeuer 665. 770. 736. 939. 949. 954.
Feuerborn 341.
Fichte 350 f. 570. d. J. 152.
Flacius 55. 663.
Flatt 349. 574.
Fletſcher 744. 751.
Flörcke 933.
Fock 57.
Föderaltheologie 57.
Förſter 704.
Fortſetzung des Amtes Chriſti 676 f. 784 f. 787. 812. 818. 828 f. 837. 848 f. 865 f. 874. 883. 913.
Fortwirkung Chriſti 677 f. 683 f. 784. 833. 843 f. 870. 872. 921. 929.
Frank 336 f. 341 f. 393. 482. 484 f. 492. 495. 560. 566. 582. 591. 643. 662 f. 711 f. 751. 754.
Freies Verzeihen Gottes 614 f.
Freiheit 15 f. 32. 41 f. 48. 50. 58; Fr. u. Erbſünde 63 f. 72; u. Geſetz 74; falſche F. 95. 98. 101. 107 f.; Fr. u. Böſes 81 f. 88. 110 f. 113 f. 121 f. 126 f.; F. nothw. 144 f. 146; Fr. u. Gattung 148 f. 156 f. 159. 161 f. 169 f. 180 f. 188. 206. 174 f. 624. 626 f. 754 f.; Fr. in Chriſtus 398. 430. 458 f. 460 f. 468 f.; Chriſtus will Fr. 497; Fr. u. Abhängigkeit 596 f.; u. Geiſt 696 f. 701 f.; u. Gnade 704 f. 709 f. 716 f. 719 f. 728. 748 f. 761 f. 764. 766. 768 f. 776. 827; reale u. formale Fr. 722 f.; Fr. d. Entſcheidung f. Chriſtus hergeſtellt 716. 718. 721. 742. 825. 842. 965 f. 968; Fr. in der Entwicklung der Kirche 686. 940 f. 942; Fr. auch noch im Jenſeits 956. 971; vollendete Fr. 975.
Fries 379. 578 f.
Frohſchammer 58 f.
Fürbitte Chriſti 648. 651. 678. 681. 683 f. 763 f. 774. 834. 844 966; F. der Gemeinde bei der Kindertaufe 823 f. 837. 842. 847; F. bei der Kirchenzucht 886 f.; für definitiv Ungläubige? 968.
Fulgentius 48.

Gattung: Sünde 29 f. 50. 53. 56 f. 65. 113 f. 147 f. 150 f. 154 f. 158 f. 161 f. 171 f. 180 f. 558 f. 628 f. 639. 968; Strafe 217 f. 223. 233 f. 628. 646; G. u. Chriſti Werden 443 f.; u. Perſönlichkeit in Chriſto 477 f.; u. Stellvertretung 622 f. 631; u. Schuld 628 f.; u. Freiheit 624 f. 626 f.; G. in Chriſto genugthuend 652; G. u. Perſon 754 f. 781; u. Glaube 697 f.; (vgl. 837 f.); Vollendung d. G. 924; G. u. Freiheit 967. f. Freiheit.
Gaupp 368.
Gebet Chriſti 471; im Namen Chriſti 785. 882. 884.
Geburt dreifache Chriſti 669.
Gefühl, Verſöhnung im G. 578. 610; G. bei der Bekehrung 729.
Gehorſam Chriſti 548. 553. 555 f. 563. 566 f. 572. 584. 643. 755; für Gott werthvoll 652; Glaubensgehorſam

728. 776; G. gegen die Kirche 891 f. 913.

Geist h. 445 f. 677 f. 680. 688 f. 690. (§ 129. § 130.) 730. 735. 770. 775. 781; G. u. Wort; 789. 809; u. Schrift 794 f. 798 f. 800 f.; u. Gemeinschaft 698; u. Taufe 819 f.; u. Kirche 888. 896. 909. 914; u. Christus 942 f. (s. Christus); G. u. Leib 957; s. Materie, Natur.

Gemeinde 381 f. 603 f. 607. 679. 685. 868; G. u. Amt 810 f. 877; u. Schrift 792 f.; u. Kirchenzucht 887.

Gemüthsleben Christi 470 f.

Gennadius 48.

Genugthuung 545. 549 f. 553 f. 560. 562. 572 f. 600. 616 f. 618 f. 631 f. 640. 649. 730. 763; d. Werke G.? 725.

Gerechtigkeit im alten Test. 6. 503. 505; G. u. Heiligkeit 61. 65 f.; G. u. Sünde 32 f. 57. 60. 106. 111. 137. 162. 186; G. u. Satan 192. 203. 206. 209; G. u. Strafe 219. 222 f. 229. 231. 234 f. 527. 540 f. 545 f. 550 f. 554. 558. 560 f. 569 f. 579. 586 f. 592 f. 658. 969; Vergeltende G. 595 f. 604 f. 612 f. 614. 617 f. 750; G. nicht Rachgier 637; richtende G. in Christo 661 vgl. 972 f.; G. u. Auferstehung Christi 668; Christi Ger. auf uns übertragbar 565 f. 738 f.; G. u. Liebe 79. 236 f. 242 f. 347. 381. 507. 535. 538. 619 f. 632. 641. 649. 651. 658 f. 661. 717. 727; G. d. Kirche 911, vgl. 885 f. 908; Christi G. volkt. offenb. 944; G. bedarf nicht für sich der Anerkennung 965.

Gerhard 168. 482. 563. 643. 709. 741. 743. 746. 750. 759. 765 f. 776. 808. 835. 898. 935. 950. 960.

Gericht 175 f. 218. 221. 640. 647 f. 653. 660 f. 677. 679. 700. 720. 768. 863. 873. 885. 891. 906. 917. 920 f. 926. 930 f. 935 f. 944. 948. 952. 954. 959 f. (969).

Germanische Religion 918.

Geschichtlicher Christus 375 f. 432. 688. 726. 736 f. 814. 817. 866. 870; Christenthum gesch. 791. 799 f.; gesch. Proceß der Rechtfertigung 743. 778.

Gesetz 6. 9 f. 73 f. 75 f. 97 f. 105 f. 109 f. 128. 142; Gesetzstufe u. Christenthum 169 f. 501. 503. 653. 727. 803. 831. G. u. Versöhnung 504 f. 553 f. 558. 566 f. 569 f. 587. 658; Gebrauch d. Ges. 781; Kirchengesetze 882, vgl. 878.

Gesinnung 44. 77. 104. 110. 136. 714. 717; stellvertretende Ges. Christi 642 f.

Geß 252. 269. 274 f. 298. 358. 364. 368 f. 560. 588. 922.

Gewissen 14. 76. 100. 144. 230 f. 398. 420. 503. 606. 616. 654. 710. 718. 720. f. 769 f. 879. 917 f. wesentliches G. 458; Christus G. der Menschheit 642 f.

Gewißheit des Heils 585. 604. (vgl. 606 u. 634). — 657. 717. 721 f. 730. 736 f. 752. 762. 766. 770 f. 775. 816 f. 828 vgl. 879; G. die Christen in Bez. auf das Endziel 920 f. Vgl. 935.

Glaube 21. 52; falsche Formen d. Gl. 79 f.; Gl. u. Wissen 386. 732 u. Versöhnung 552. 558. 567. 583 f. 627. 652 f. 657. 671. 681. 684. 688 f. Gl. u. Gemeinschaft 691; Gl. u. Rechtfertigung 700 f. 708. 723. 725. 730 f. 735 f. 748 f. 750 f. 758 f. 765 f. 775. (839); Gl. u. Kritik 795; Gl. u. Heiligung 775 f.; Gl. sich fortpflanzend durch d. Schrift 791, durch Predigt 806; Gl. u. Sacrament 811 f. 816. 822, u. Taufe 823 f. 830. 832. 834 837 f. 841. 843, u. Confirmation 847; Gl. u. Abendm. 855. 865 f. 867 f. 871. 873 f.; Gl. im römischen Sinn 891; Gl. u. Kirche 688 f. 783. 817. 891 f. 895 f. 900 f. 904. 908 f. 911; wo Kirche sei, erkennt der Glaube 903. 914; Gl. u. Liebe 915, (s. Liebe); Gl. u. Endziel 920 f. 938 f.

Gnade 42 f. 48. 64. 109. 180. 607. 727. 744 f. 748. 752 f. 764 f. 768. 770. 830 f. 838. 841; Gn. u. Gerechtigkeit 243 f. 503. 505. 597; u. Freiheit 700 f. 704 f. 711. 713 f; ihre Arten 715 f.

Gnadenmittel 688. 709. 726. 741 f. 770. 778. 789 f. 799 f. 883. 903; Vgl. 896. 930.

Gnadenmittelamt 753. 808.

Gnesiolutheraner 707.

Gnoſticismus 40 f. 309 f.
Godet 358. 368.
Goeſchel 375. 588. 591.
Goode 849.
Goodwin 349. 392.
Gottesbegriff, die Auffaſſung des Böſen von ihm aus beſtimmt 66. 90 f. 147 f. 182 f.; G. und d. verſchiedenen Chriſtologien 356 f; G. und die Verſöhnungstheorien 538. 558. 564 f. 608. 612; G. u. Gnade 713; G. u. Unſterblichkeit 922; G. u. dreifaches Amt Chriſti 489.
Gottmenſchheit, natürliche 442 f.; weſentliche 451 f.; ethiſche 460 f.; amtliche 475 f. 481 f.; gottmenſchliche Einheit in der Welt 696.
Governmental Theory 570. 637.
Gregor d. Gr. 543. 705. 949.
Gregor Naz. 541. 544 f.
Gregor Nyss. 46. 541. 543. 959. 964.
Grotius 570 f. 614. (608.)
Gruner 349.
Grynaeus 343.
Güder 662. 945.
Günther 58. 318. 327. 367. 407.
Güter, durch Sünde verdorben 102 f.
Gutes, in ſich gut 76 f. Vgl. 66.

Hades 919. 949. 953. ſ. Hölle
Hadesfahrt 662 f.
Häreſe 910. 914.
Häring 604 f.
Hafenreffer 740.
Haferung 349.
Hahn 154. 342. d. J. 368. Mich. 964.
Hamann 441.
Hamberger 973.
Hanna 650.
Hanne 668.
Harleß 566. 713. 814.
Harmonie ſ. Aeſthetiſche Auffaſſung.
Harms 801.
Harnack 553. 587. 909.
v. Hartmann 131. 579.
Haſe 508.
Haſſe 368.
Hegel 74. 127 f. 132. 356 f. 366. 374. 580.
Heidenthum 917 f.
Heiligkeit u. Gerechtigkeit 60 f. 65 f., vgl. 605. 615. 620; u. Erbſünde 162; u. Geſetz 503 f.; H. im A. T. 506; H. der Kirche 889. 891. 894. 902. 909. 910; u. Seligkeit 926.
Heiligung 556. 569. 587 f. 605 f. 609. 627. 634 f. 653. 656 f. 730 f. 735. 739. 744 f. 747. 751. 753. 764. 769. 772. 774 f. 779 f. 867 f. 924. 952.
Heilmann 348.
Heinrici 24.
Held 553.
Hengſtenberg 402. 770. 772. 740. 928.
Hering 286. 331.
Hermes 327.
Herrlinger 330. 707. 895.
Herrmann 373.
Hierarchismus 483. 490 f. 686. ſ. Prieſterthum.
Hieronymus 950.
Hilarius 46. 539. 541. 545.
Hilgenfeld 279.
Himmelfahrt 670. 672 f.
Hingebung das Böſe falſche H. 90 f.
Hippolytus 312. 361.
Höfling 823. 830. 835. 838. 841. 868.
Hölle 662. 664.
Höpfner 743.
Hoffnung 654. 723. 890. 912. 920 f. 936. 940.
Hofmann 59. 154. 196. 200 f. 361. 368. 391. 482. 493. 506. 553. 582. 586 f. 662. 670. 712. 927. 933.
Hohespriеſterthum Chriſti 440. 461. 483 f. 488. 497 f. 500. 502. 512 f. 533 f. 584 f. 605. 632. 634 f. 646 f. 649 f. 658. 680 f. 685. 756 f. 763. 774. 785. 809. 939; H. u. Taufe 818. 821; abbildlich 845 f.
Hollaz 57. 483. 741. 764. 859. 898. 960.
Holſten 22 f. 278 f. 452. 461. 530. 581. 668.
Honorius 320.
Hus 891.
Hütter 482. 741. 898.

Jacobi 350. 355. 373. 379. 570. 578 f.
Jacobus Lehre v. Böſen 8. 19; Chriſtologie 260 f.; Rechtfertigung 731 f.
Ich Chriſti 396 f. 412 f. ſ. Perſon.
Idealer Chriſtus 432 f. 375 f. 607. 688; bloß id. Kirche? 900.
Idealismus 350 f. 355. 578. 580. 800.
Jeſuiten 617.
Ignatius 325. 688. 856.
Immanenz 383. 684. 778. ſ. Pantheismus.
imputatio mediata u. immediata 56 f.
Indifferenz 132. 145. 616.
Individualität 450. 454. 626 f. 698. 781. 873. 912. 913; Vollendung d. J. 977.
Individualismus 491.
Infallibilität 472 f. 686. 793 f. 810. 878. 891.
Inſpiration 792 f.
Intellectualismus in Bezug auf das Böſe 73 f. 94. 136 f. Vgl. 66; in Bez. auf Verſöhnung 483. 490. ſ. Wiſſen.
Johannes über Sünde 8. 25—27. 36; Chriſtologie 292 f.; Verſöhnung 524 f.
Johannes Damascenus 323 f. 392. 539. 541. 544 f.
Jolly 849.
Jovinianus 891.
Irenaeus 46. 245. 314. 325. 438. 539. 541 f. 836. 856.
Ironie 578.
Irrthum u. Sünde 73 f. 92 f. 98 f. 489. 492. 603. 606. 725 912 f.; in d. Kirche 910. 912 f.
Irving, Edw. 452. 461 f. 581. 882 (938).
Jungfräuliche Geburt Chriſti 442. 446 f.
Juridiſche Auffaſſung des Böſen 31 f. 48 f. 75 f. 97 f. 109; j. unio in Chriſto 367; j. Verſöhnungslehre 546 f. 551. 609. 623. 636 f. 658. 755.
Justin 541. 703 f. 856. 858. 950.
Justitia originalis 48 f. 51; commutativa 623; civilis 55, vgl. 104 f. 170. 716. 717, vgl. 707. 709. 781. forensis ſ. Rechtfertigung.
Kaehler 6. 14.
Kahle 919.
Kahnis 200. 359. 364. 368. 372. 560. 952.
Kanon 794 f. 788. 804.
Kanonik 796 f.
Kant 78. 197. 224. 350 f. 355. 373. 375. 381. 570. 574 f. 605 f. 609. 634. 709. 745. 772.
Karg 555.
Karpokrates 306.
Katecheſe 844. 846 f. 884.
Katholicismus 556. 674. 683. 735 f. 744. 770. 772 f. 812 f. 816. 822 f. 826. 832 834. (854) 857 f. 865. 869. 875. 878 f. 891 f. 907 f. 939.
Keckermann 482.
Keerl 252. 278 f. 286. 293 f. 310. 359. 364. 372.
Keil 928.
Keim 292. 447. 514. 668.
Kenotiker 311. 341 f. 345. 359. 362. 364. 367 f. 414. 433. 436. 441. 493. 495.
Kern 956 f.
Kindertaufe 729. 740 f. 743. 778. 819. 822 f. 826 f. 835 f. 847. 906.
Kindſchaft 552. 734. 770 f. 833. 846.
Kinkel 670.
Kirche 496. 622. 671. 680. 683. 684 f. 688. 690 f. 698. 741 f. 770. 782. 784 f. 794. 798. 808 f. 811. 817 f. (823). 826. 909; K. u. Taufe 828 f. 837. 838. 840. 909; K. u. Abendm. 870 f. (868). 874 f.; K. u. Abſolution 879 f.; unſichtbare K. 887 f. 895. f. 899 f. 902 f.; ſtreitende 910 f.; Vollendung d K. 916 f. 922. 924 f. 939. 977 f.; Vollzähligkeit ihrer Glieder 924 f. 966. ſ. Inhaltsangabe.
Kirchenregiment 877 f. 884 f. 887.
Kirchenzucht 877. 883. 885 f. 891. 895. 897. 906. 911 f.
Kirſt 772.
Klee 58.
Kliefoth 712. 808. 841. 945.
Knecht Gottes im a. T. 255 f.
König 368. 741 f.
Königliches Amt Chriſti 483. 487 f. 500. 520. 585. 635. 648. 660. 678 f.

686. 785. 848 f. 866 f. 876 f. 880 f. 930. 940.
J. Köſtlin 286. 553.
Kosmiſche Seite der Chriſtologie 428 f.
Κόσμος bei Johannes 25 f.
Krabbe 156.
Krauß 482 f. 486.
Kreibig 157. 242. 645. 740. 770.
Kritik der Kirchenl. v. Sünde 63 f.; der Kirchenl. v. Chriſto 346 f; vgl. § 94. 95; der kirchl. Verſöhnungslehre 558 f. Kr. und Bibel 788. 795 f. 804; Kritik d. kirchl. Abendmahlslehre 864 f.; der Eschatologie 925 f.
Kryptiker 341. 564.
Kunſt 103. 976.

Lactantius 137.
Landerer 550. 704.
Lanfrank 857.
Lang 379.
Lange d. ä. 200. 359. 365. 402. 451. 457. 484. 945. 959. 973. 975.
Lange d. J. 373.
Langmuth 218 f. 221 f. 239. 241. 628. 633. 653.
a Lasco 706.
Leben Gottes 133; ewiges 974.
Lebendigkeit Gottes 613; Chriſti 670 f. 675. 681.
Legalität 77. 97. 110.
Lehramt 804. 806. 886 f.
Lehrbekenntniß 874 f. 876. 909; vgl. 915; ſeine Mannigfaltigkeit 882. 886; vgl. 907.
Leibniz 69. 134. 570.
Leiden, Chriſti 559 f. 562 f. 567 f. 570. 589 f. 638 f. 643; geſchichtl. u. göttl. nothwendig 645 f.; Symbol 656; unſer Leiden nicht mehr Strafe 616. 654. 770.
Leo d. Gr. 320. 539.
Leſſing 945.
Leydecker 489.
Liebe 66. 78 f.; L. Gottes u. Allmacht 134 f. 139. 396; L. Gottes u. Sünde 139 f. 185 f.; L. Gottes in der Menſchwerdung 428. 430. 441; L. u. Gerechtigkeit 236. 242 f. 347. 381. 507. 527. 535. 545 f. 550. 588. 592 f. 606. 609 f. 612. 614 f. 619 f. 632 f. 641. 649. 651. 661. 965; Liebe ſtellvertretend 626. 845; L. Chriſti 497. 643 f. 650. 659. 681. 684. 727; L. u. Glaube 692. 777. 915; L. und Gemeinſchaft 691. 698. 782. 904; L. zuvorkommend 653. 717. 719. 731. 745. 748. 750. 752. 761. 764. 768; vgl. 830 f. 837 f. 841. 842 f. 855; herablaſſende L. als Abbild v. Chriſti hohepr. L. 844 f.; Abendm. Sacr. d. Liebe 867 f.; L. in d. Kirchenzucht 885 f. 911; L. u. Kirche 904. 908. 912. 924; Chriſti L. vollk. offenb. 944 f. 973; Vollendung d. Liebe 976 f.
Lieber 327.
Libermann 413.
Liebner 311. 359. 365. 368 f. 677.
Limborch 156.
Lipsius 198. 308. 373. 378 f. 380. 606 f.
Löffler 573.
Logiſche Auffaſſung d. Böſen 73 f. 230; L. unio in d. Chriſtologie 366.
Logos σπερματικός 399 f.; L. u. Geiſt 695; L. u. Chriſtus vgl. 856. f. Chriſtus.
Lohn 594 f. 774.
Lombarde 49. 326. 543. 549.
Loskaufung durch Chriſtus 541 f.
Lücke 200.
Lüge, das Böſe L. 88 f. 98 f. 112. 137. 175. 186. 202. 210. 212.
Luthardt 200. 368. 662. 705 f. 712 f. 927.
Luther 51 f. 62. 104. 140. 168. 216. 286. 886. 950; Chriſtologie 328 f. 411. 415. 461; Verſöhnungstheorie 553. 564. 660. 706. 735. 763. 776. 796; Taufe 823 f. 830. 834 f. 843; Abendmahl 859 f. vgl. 864. 869. 873. 875; Kirche 892 f.

Macht im königl. Amt Chriſti 489. 493 f. 497; in dem Verſöhnungswerk 545. 550. 566 f. 571. 573; M. Chriſti vollendet offenbart 944; M. und Sittliches 615. 960. 973.
Magiſches 55. 64. 410. 490. 583. 586. 609. 622. 645. 719. 726. 755. 758. 814. 822. 824. 826. 830. 841. 857 f. 871. 909.

Malach 252 f.
Mangel d. Böſe 140. 901; ſ. Negation.
Manichäismus 11. 22. 40 f. 45. 51 f. 110. 138. 154. 240 f. 463. 543. 700. 704. 715. 719. 727.
Manſell 373.
Marcellus 309.
Marcion 609.
Mareſius 555.
Marheinecke 365. 375. 484. 581.
Maria 443. 445 f.
Martenſen 200. 209. 211 f. 214. 216. 359. 365. 454. 457. 484. 613. 617. 642. 665. 671. 674. 952. 955.
Materie und Böſes 22 f. 40 ff. (52 f.) 58. 71 f. 82 f. 130 f. 135 f. (960) 503; M. u. Auferſtehung 668. 950 f.; materia coelestis 835; M. u. Vollendung 958. 973.
Mathy 349.
Maximus Confeſſor 320.
Melanchthon 52. 58. 104. 328 f. 438. 553 f. 706 f. 710. 741. 748 f. 760. 892. 895.
Menken 452. 461 f. 581 f.
Menſchenopfer 510.
Menſchenſohn 271 f.
Menſchheit Chriſti für Verſöhnung nothw. 564. 591. 652. 660; vollkommenes Organ des Logos 672 f. 674 f. 676.
Menſchwerdung 406 f. 417 f.; ihre Nothwendigkeit 245.
Menzer 168. 223. 341.
Meſſe 683. 857 f.
Meſſianiſche Idee 248 f.; in Bez. auf Opfer 510 f.
Methodismus 728 f. 744. 751.
Meyer 368.
Mill 373.
Millennium 926. 932. 934 f.; das Wahre daran 941 f.
Miſſion 832. 836. 846. 884. 935 f.; innere 845.
Mitgefühl Chriſti 472. 584 f. 588. 640 f. 648 f. 682.
Mittelzuſtand 926. 930. 935. 944 f. 952 f.
Mittler, Chriſtus alleiniger 685 f.
Möhler 898.
Monarchianismus 312 f. 394.
Monotheletismus 320. 461.
Monophyſitismus 314. 318 f. 325 f. 346. 411. 461.
Moraliſche Betrachtung d. Böſen 77 f. 97 f. 111 f.; m. Verſöhnungstheorie 551. 609; vgl. 622. 656.
J. Müller 35. 82. 87 f. 94. 134. 150 f. 177. 200. 310. 365. 710 f. 800. 802. 818. 862. 885.
Münchmeyer 818. 826. 900. 909.
Muhammedanismus 926. 934.
Muſäus 68. 743.
Myſtiker 70. 79 f. 327. 742; myſtiſche Verſöhnungstheorie 534 f. 541. 551. 581 f. 583 f. 669. (800); m. Abendmahlslehre 856.

Nägelsbach 818.
Nationalität und Chriſtus 454 f.; u. Geſtalt des Chriſt. 839 f. 873.
Natur, geiſtige böſe 107. 110. 155 f. 159. 607; N. in Chriſto 320. 329. 412 f. 417 f. 438; nat. Gottmenſchheit 442 f.; N. u. Aemter Chriſti 486; N. u. Sittliches 224 f. 595 f. 615 f. u. Gnade 714 f.; N. u. Sacrament 817; N. u. Taufe 818. 821; natürl. Zuſammenhang v. Eltern u. Kindern f. d. Taufe 830 f.; vgl. 829. 837 f. 840; N. u. Geiſt 866. 870. 873. 926. 938. 943 f. 951. 957; Vollendung d. N. 973. 977. 978.
Neander 359.
Negation, böſes u. N. 42 f. 45. 70 f. 101. 140. 901.
Neokantianer 374. 379.
Neſtorianismus 314 f. 324 f. 346. 414. 463.
Neuſchöpfung 404 f. 446 f. 449 f. 606. (653) 700. 714 f. 926.
Nevin 849.
Nicolaus v. Methone 549.
Nihilianismus 326 f.
C. J. Nitzſch 200. 365. 477. 585. 885. 922. 970.
C. L. Nitzſch 351 f.
F. Nitzſch 321 f. 539. 545.
Noesgen 372.

Digitized by Google

Noet. 308 f.
Normative Autorität d. Schr. 788. 797. 802.
Nothwendiges, ethiſch der Vater für Chriſtus 469.

Objective Verſöhnungstheorie 558. 608 f.; einſeitig. Objectivism. 682 f.; d. Sacr. obj. 816. 827 f.; vgl. 842 f. 871 f. 874 f.
Ochlokratismus, kirchlicher 686.
Oehler 368. 508. 919.
Oertel 945.
Oetinger 945. 959. 964.
Offenbarung 1 f. 694 f.
Oiſchinger 58.
Olevianus 343.
Olshauſen 402.
Opfer 6. 503 f. 516. 523. 525. 540 f. 545. 641 f. 680 f. 965; Abendmahls-O. 857 f.
Opus operatum 813. 816 f. 822 f. 865. 909.
Ordination 808. 812.
Organiſation d. Kirche 806 f. 809. 811. 868. 876. 881. 883 f. 895. 913 f. (938).
Organismus d. Reiches Gottes 924 f. 975.
Origenes 41 f. 150. 153. 311 f. 325. 541. 543. 545. 856. 950. 958 f. 964.
Oſiander 557. 744.
Otto 885.

Pädagogie, chriſtl. 831; der Kirche 841 f. 846 f. 881. 884.
Pajon 801.
Pantheismus 208. 212. 225. 304 f. 319. 359. 391. 410. 424. 580. 674. 801. 923.
Paret 276.
Paruſie 920. 931 f. 938.
Paſchaſius Radbertus 857.
Paſſah 849 f.
Pathenſchaft 838.
Patripaſſianismus 308. 311.
Paulus über Sünde 8. 10—14. 16. 21—25. 36 f.; Chriſtol. 275—287.; Hohepr. Amt Chriſti 526 f.; Rechtfertigung 732 f.
Paulus v. Samoſata 306. 309.
Pelagius. Pelagianismus 41. 43 f. 49. 148 f. 158. 164. 208. 240 f. 349. 446. 463. 700. 704 f. 709 f. 714 f. 719. 727. 841.
Perfectibilität d. Chriſtenthums 501.
Perſiſche Religion 131. 195. 918.
Perſönlichkeit 105 f. 136. 427; P. u. Erbſünde 155 f. 159; P. u. Gattung 163 f. 622. 624 f. 628 f.; P. u. Sünde 84 f. 174 f.; P. u. Strafe 223; P. u. Amt Chriſti 384. 677; freie P. u. h. Geiſt 696 f. 730. 764. 781. 879; u. Sacr. 817. 868; P. u. Erziehung 846; Vollendung d. P. 944.
Perſon in Chriſtus 396 f. 412 f. 414 f. P. u. Kirche 888.
Perspicuitas der Schrift 788. 798. 802.
Peterſen 959. 964.
Petrus, ſ. Lehre v. d. Sünde 8. 20 f. Chriſtol. 261—264; Hohepr. Amt 519 f.
Petrus Martyr 343.
Pfaff 348.
Pfleiderer 278. 379.
Philippi 59. 157. 198. 200 f. 292. 329. 342. 358. 375. 392. 414. 560. 566. 569. 583. 587 f. 589. 713. 928. 950. 952. 957.
Philo 297; vgl. 292 f.
Photinus 306. 309.
Phyſiſche Auffaſſung d. Böſen 30. 40 f. 67 f. 79. 81 f. 95. 136. 144. 155 f.; vgl. 164; ph. unio i. d. Chriſtol. 365 f. ph. Erlöſung 530. 535. 582. 594. 608; vgl. 609 f. 615 f. 654. 817; Ph. u. Ethiſches in Chriſto 669. 679. 960; Ph. Auffaſſung d. Gnade 972, der Heiligung 952.
Pietismus 604. 743. 825.
Piſcator 555.
Plato 22. 33. 40. 74 f. 918.
Plitt 358. 368 f.
Plotin 134.
Poenitentia 725 f.
Polemik 915.
Polytheismus 94 f.
Ponerologie, Eintheilung 3; P. u.

Verſöhnung 533 f. 537. 552. 554. 559 f. 608. 713.

Populärphiloſophie 569. 573.

Praeceptum u. voluntas 140 f.

Prädeſtination 37. 47 f. 63 f. 120. 122. 142. 156. 164. 557 f. 564. 571. 597. 683. 703 f. 706 f. 719. 721 f. 763. 801. 827. 829. 891. 953. 967. 972.

Präexiſtenz der Einzelnen 42. 45 f. 56. 87 f. 150 f. 158 f.; P. Chriſti 274. 277 f. 288. 343. 361. 386 f. 393 f. 397 f. (405); P. d. Kirche im Rathſchluß 691; P. d. Verſöhnung in Gott vor d. Glauben 657.

Praktiſche Theologie 884.

Praxeas 308.

Pressensé 368.

Prieſterthum 683 f. 725 f. 805. 808. 878 f. 939.

Princip u. hiſtor. Chriſt. 376 f. 380. 606.

Promissio 737. 760. 766.

Prophetie u. Chriſtus 501. 686. 803 f.; P. d. a. T. u. Eſchatologie 919.

Prophetiſches Amt Chriſti 482 f. 488 f. 498 f. 583 f. 587. 635. 656. 663. 780 f. 785. 787 f. 802. 808. 813 f.; vollgenügend 671 f. 680. 686; prophet. Lehrſtücke 925 f.

Puſeyten 772. 825. 849. 959.

Quäker 808. 816. 850.

Quantitative Auffaſſung der Sünde 67 f., der Verſöhnung 559 f. 638 f. 658, der Gnade 700. 714 f. 773.

Quenſtedt 559. 568. 709. 741 f. 750. 835. 935.

Quietismus 490.

Rathmann 800.

Rationalismus 483. 490. 573 f. 585. 666. 686. 710. 770. 772 f. 800.

Raumfreiheit der Seligen 974 f.; Chriſti 673. 676.

Rechtfertigung 52. 79. 532. 552 f. 556. 569. 653. 681. 700. 715. 730. 732. 736 f. 832; R. u. Verſöhnung 747 f. (768 f.) 778; R. u. Glaube 755. 757. 762. 775; R. vollkommen 769; R. u. Vollendung 935. 942. ſ. Heiligung.

Rechtliche Seite der Kirche 693. (785) 898. 901.

Redepenning 360 f.

Regnum potentiae, gratiae, gloriae 678 f.

Reich Gottes 215. 483. 490 f. 497. 592. 602 f. 607. 677 f. 688. 693. 782. 966; R. G. Zweck der Rechtf. 776. 868. 883. 923 f.; R. G. auf Erden? 926. 938. 940 f. 943; R. G. u. Kirche 978; Vollendung d. R. G. 972 f.

Reiff 127. 484.

Reimarus 349.

Reinhard 154. 157. 348. 572.

Reinigende Thätigkeit 883 f. 909 f. 914.

Religiöſe Auffaſſung des Böſen 78 f. 90 f. 108 f. 605.

Renan 668.

Reue 241. 605. 635 f. 725 f. 728. 744. 751 f. 777.

Reuß 292.

Reuter 551.

Rhoſſis 858.

Ribbeck 818.

Richten Chriſti, ethiſch vermittelt 661. 921.

Riehm 368. 505. 507 f.

Rinck 945. 950.

Ritſchl 9. 75. 149. 177 f. 225. 227. 229 f. 374; ſeine Chriſtol. 379 f. 446; R. gegen Aemterlehre 484. 486; R. über Verſöhnung 506 f. 527 f. 540 vgl. 548. 550 f. 592 f. 606. 754; R. über Kirche 899.

Ritter 304.

Rocholl 674 f.

Roehr 349.

Romang 200.

Romantiker 578.

Rothe 58. 73. 82 f. 118 f. 125. 136. 188. 200. 208. 359. 368. 424. 451. 457. 474. 642. 668. 671. 687. 898 f. 922 f. 957 f. 969. 973.

Rougemont 434.

Rouſſeau 624.

Digitized by Google

Rückert 850 f.
Ruhe der Seligen 976 f.

Sabellianismus 308 f. 312. 321. 349. 360. 362. 389 f. 392.
Sack 451.
Sacrament 686. 688. 690. 785. 811 f.; S. u. Wort 813 f.; S. u. Glaube 816. 822; S. u. Christus 815; S. u. Kirche 889. 893 f. 896 f. 902 f. 907 f. 911. 914 f.
Sadeel 343.
Samson 611.
Sartorius 365. 588. 590. 674. 711. 873.
σάρξ 13. 16. 22 f. 36.
Satan 27. 35. 42 f. 45. 61. 118. 131. 521. 540 f. 546. 549. 552 f. 582 f. 586. 608. 654. 663; bibl. Lehre 188—195; kirchl. 195—200; dogm. 200—217; dämonische Sünde 87 f.
Schauen (911) 920. (942) 947. 956. 975.
Schelling 131 f. 150. 197 f. 202. 356 f. 364. 374. 580. 946.
Schenkel 193. 198. 211. 226. 329. 333. 360. 362. 368. 484. 555.
Scherzer 168.
Schiller 74.
Schisma 910. 912 f.
Schleiermacher, s. Lehre v. Bösen 125 f. 139 f.; v. Teufel 192 f. 198 f. 216; v. Strafe 230; Schl. Christologie 356. 360 f. 373. 411. 414. 436. 444. 447 f. 461 f.; s. Lehre v. Trinität 389, v. d. drei Aemtern Christi 484. 487 f.; v. d. Versöhnung 569. 583 f. 620; v. Fortwirken Christi 677. 684; v. d. Gnade 709, v. d. Kirche 786. 845; v. d. Schrift 794. 797, v. d. Taufe 830 f.; v. Abendmahl 869; v. d. Wiederkunft Christi 925. 929; v. d. Apokatastasis 959. 964.
Schlüsselgewalt 785. 876 f.
H. Schmid 578.
R. Schmid 401. 860.
O. Schmidt 447.
Schmidt-Warneck 758.
Schmieder 368.
Schneckenburger 308. 343. 555. 740.
Schöberlein 459. 587. 818. 973.
Schönheit bei Gott 66; Sch. u. Böses 71 f. 134 f.; Sch. Christi 452 f.; Sch. in der Vollendung 976.
Schöpfungsbegriff 69. 79. 401. 790. 924 f. 966; Sch. u. Gattung 160; zweite Sch. 404 f. 407. 411. 606. 700. 714. 779. 829. 905. 943; Sch. u. Menschwerdung 387. 403 f. 442. 444 f.; neue Schöpfungen nach dieser Welt 973. 975. 977.
Schopenhauer 68. 131. 579.
H. Schrift 788. 791 f. 794 f. 802 f. 869 f.
Schuld 41. 44. 46 f. 49. 53 f. 56 f. 60. 62. 65. 72. 76. 94 105 f. 110 f. 112 f. 148. 152 f. 155 f. 158 f. 165 f. 181. 199 f. 213. 231. 709. 834; Sch. u. hoheprieſterl. Amt Christi 489. 537 f. 542. 552. 554. 556 f. 576. 579. 581 f. 597 f. 605 f. 612 f. 616. 634. 636. 649 f. 682; Uebertragbarkeit d. Sch. 565 f. 572. 627 f.; Sch. u. Buße 725 f.; Sch. u. Rechtfert. 739. 747. 750. 755. 767. 769; Sch. u. Geſetz 504 f.; Sch. u. Opfer 506 f.; ſ. hoheprieſterl. Amt u. Inhaltsangabe.
Schuldbewußtſein 241. 588. 595. 598. 601 f. 605. 725 f. 758 f.
Schultz, G., 379. 461. 919. 922.
Schulze 295.
Schwarz 424.
Schweizer 482. 555. 597.
Scientia Dei media 57. 154. 157 f. 169.
Scotus Erigena 134. 964.
Seele Christi 435 f. 439. 443. 563. 661. 664; S. u. Leib 957 f. ihre Subſtanz gut 971.
Seelenſchlaf 946. 955.
Seelenwanderung 918. 945.
Seelſorge 785. 809. 846. 885.
Sein Gottes u. Böſes 66. 69 f.
Selbſtbehauptung Gottes 226. 242. 347. 588. 616. 620; S. der Perſon 86, falſche 90 f., S. der Kirche gegen Aergerniß 885 f. 908.
Selbſtbewußtſein u. Gottesbew. 79. 127; S. Gottes 136; S. Christi

Digitized by Google

412 f. 466. 478; neues S. durch den Geiſt 697; S. u. Glaube 841.

Selbſterlöſung 240 f. 619. 714. 756.

Selbſtſucht ſ. Egoismus 81 f. 86. 89. 92 f.

Seligkeit Chriſti 433. 470. 478. 660. 666. 672; der Gläubigen 79. 770 f. 774. 779. 921. 926. 935. 943. 967. 972 f. 976.

Semiarianismus 307.

Semipelagianismus 48. 700. 705 f. 709. 714 f. 719.

Semiſch 541.

Semler 197.

Separatismus 491. 782. 900. 907.

Severus 319.

Sieffert 668.

Simon 589 f. 591.

Sinnlichkeit u. Sünde 72 f. 81 f. 86. 89. 92 f. 98. 108. 140.

Sitte, kirchl. 876.

Sittlichkeit u. Rel. 79 f. 103 f. 108 f. (605.) 713 f., vgl. 460 f. 644 f.

Skepſis 599 f.

Sociale Seite d. Böſen 77. 92. 96.

Socinianismus 305 f. 349. 434. 482. 490 f. 565. 569. 571 f. 592. 597. 614. 858 f. 876. 922. 959. 969.

Sohn Gottes 253 f. 270 f. 274.

Sokrates 74. 711. 976.

Spencer 373.

Spener 936.

Splittgerber 950.

Staat 225. 230. 592 f. 615. 622 f. 628 f. 686. 845. 882 f. 885 f. 932. 934 f.

Stände Chriſti 329. 332 f. 336 f. 340 f. 346. 356. 359. (431 f.) 440 f. St. u. Aemter 482 f. 486 f. 491 f. 563; drei Stände in der Kirche 886 f. geiſtlicher St. 894., ſ. Lehramt.

Stäudlin 579.

Stahl 588 f. 898. 900.

Staucarus 557.

Staudenmaier 58.

Steffens 955.

Steinbart 573.

Steinheil 959.

Steinmeyer 275. 368.

Steinwender 402.

Steitz 858.

Stellvertretung 509. 515 f. 522. 525. 530. 532. 539. 565 f. 572. 576 f. 584 f. 587. 619. 622 f. 641 f. 651. 681. 738; magiſche u. productive St. 624 f. 653. 685. 696. 730. 755. 774; St. u. Taufe 820 f. 832. 834. 837 867 f.; St. d. Kirche für den Einzelnen 847.

Sterblichkeit Chriſti 452. 455 f. 660. (465); des Menſchen 42. 154. 704. 923. 944; St. u. Verſuchlichk. 974.

Steudel 157. 945.

Stier 581.

Stoiker 104. 918.

Strafamt d. Geiſtes 699; vgl. 718 f. 727 f.

Strafe 43 f. 47. 54. 60 f. 72. 76. 101. 106. 110 f. 153. 167. 173. 176. 181. 199. 206. 217 f. 224 f. 229 f. 238 252. 961 f. 965; St. u. Opfer 507; St. u. Verſöhnung 537. 542. 553 f. 559 f. 562 f. 568 f. 572 f. 582. 586 f. 594 f. 601 f. 605. 612 f. 615 f. 629. 632. 637 f. 646 f. 709. 773. 834; St. nicht mehr für Gläubige 616. 654. 739. 769 f. 950. 954 f.; Kirchenzucht iſt nicht Str. 885.

Strafwürdigkeit 222. 228. 232. 238. 542. 552. 597 f. 605. 613. 618 f. 635 f. 640. 649 f. 682. 725. 727. 773 f.

Strauß 292. 365. 413. 424. 666. 668.

Streitende Kirche 910 f.

Ströbel 945.

Stroh 581 f.

Stufen d. Böſen 30. 92 f. 99 f.; d. Schuld 164 f. 181; vgl. 209 f.; des Todes 222, der Strafe 233 f. 971. der Empfänglichkeit 624. 626 f., d. Bewußtſeins der Rechtfertigung 771 f., vgl. 739, der Taufe und des Abendmahls 852 f. 867; St. des Bürgerrechtes in der Kirche 881 f. 884. 911 f.; der Auffaſſung des Chriſtenthums 913; der Seligkeit 949. 97.

Subjectivismus, moraliſcher 77 f. 97 f. 622; in der Chriſtologie 350 f.

Digitized by Google

in der Verſöhnungslehre 569 f. 608 f. 682 f. 686; in der Kirche 691.
Subordinatianismus 370. 392.
Sühne 504 f. 507 f. 525. 554. 586 f. 589. 600. 604 f. 612 f. 618 f. 621. 633 f. 640. 750.
Sünde, im Unterſchied v. Böſen 78 f. S. wider den heil. Geiſt 177 f. 627 f. (631). 829. 961 f. 965 f.; S. und Opfer 507 f.; S. im Unterſchied v. Schuld 579. 581 f. 597. 600. 605. 613. 725; S. bei Wiedergeborenen 780 f.; S. u. Irrthum 912 f. (ſ. Irrthum.) Aufhebung d. S. 927; S. auch im Jenſeits vergebbar 954; S. und Metaphyſiſches 970. (901) ſ. Böſes.
Sündenvergebung im A. T. 509 f.; freie 614 f.; ſie iſt im N. T. vollſtändig 769; S. u. Abendmahl 864; S. u. Zugehörigkeit zur Kirche 878. 881; ſ. Verſöhnung, Rechtfertigung.
Sündloſigkeit d. Seligen 974 f.; ſ. Anamarteſie.
Süßkind 574.
Sufficientia der Schrift 788. 798. 802. 938.
Supererogatoriſche Werke 548. (554) 567. 618.
Supernaturalismus 585. 801.
Supralapſarier 137 f. (557 f.) 706. 719. (724).
Symbolik 915.
Symboliſche Verſöhnungslehre 564. 570 f. 579. 655; vgl. 671. 673; kath. Cultus ſymboliſch 813; Abendmahl ſymb. 850 f., vgl. 854 f. 856. (864). 866.
Synergismus 705 f. 707. 709 f. 715 f. 718 f.
Synoptiſche Chriſtol. 264 f.
Syriſche Religion 918.
Swedenborg 200. 349.

Tatian 922.
Taufe Jeſu 476. 478 f.; d. Johannes 513. 787. 819. 831. 834; Sünden vor der Taufe 556; d. chriſtl. T. 688. 709. 741. 778. 785. 813. 818 f. 827 f.; Nothw. der Taufe 834 f.; Stufen d. T. 852; T. u. Abendmahl 864. 867 f. 876; T. u. Kirche 909. 942. (ſ. Kirche); Verläßlichkeit der T. 967.
Taufgnade 833 f. 844.
Teleologie 917 f.; d. chriſtl. Tel. 960.
Temperamente bei Chriſtus 454 f.
Terminus gratiae 62; vgl. 926. 956 f.; ſ. Tod.
Tertullian 45. 56. 252. 312. 361. 398. 402. 856. 950.
Testimonium spir. s. 604. 697. 735. 737. 739. 771. 775; ſ. Gewißheit.
Thätigkeit d. Seligen 976 f.
Theodicee 182 f. 668.
Theodoret 543.
Theodorus v. Mopsv. 23. 41 f. 154. 158. 314. 317. 704.
Theodotus 306.
Theopaſchitismus 361 f.
Theophaniſche Form der Chriſtol. 308 f. 316 f. 368. 402. 416; ſ. Doketismus.
Thierſch 898.
Tholuck 206. 286.
Thomas Aqu. 45. 133. 326. 550 f. 835.
Thomaſius 200. 298. 311. 342. 364. 368 f. 401. 436. 452. 482. 492. 553 f. 587. 712 f. 817.
Thumm 331. 341.
Tichonius 891.
Tieftrunk 574. 579.
Tod 42 f. 45. 49. 61 f. 71. 117. 119. 135. 217 f. 229. 456. 612. 617. 704. 950 f. 969 f.; T. u. königl. Amt Chriſti 489. 666 f. 669; Chriſti T. 514 f. 519 f. 527. 541 f. 544 f. 552 f. 559. 574. 582 f. 585. 603. 608. 654. 665. 865 f. 917. 919. 925; der Tod entſcheidet noch nicht definitiv 926. (935). 949 f. 953 f.; bringt Fortſchritt für Gläubige 955; zweiter T. 962. 970.
Töllner 349. 555. 572.
Tradition 686. 796.
Traducianismus 46 f. 56. 58 f. 160. 401. 404.
Transſcendenz 684. 778.
Transſubſtantiation 854. 857 f.
Tridentinum 50 f. 706. 739. 858.

Digitized by Google

Trinität 388 f. 394. 673. 694; T. u. Taufe 820.
Tritheismus 324. 392. 415.
Twesten 200. 365.

Ubiquität 674 f.
Uebel 42. 60 f. 71. 167. 170. 217 f. 229 f. 537. 556. 562. 579. 586. 594 f. 601. 608. 612. 615. 617. 640. 646. 659. 770.
Uebernatürlichkeit der Gnade und Natürlichkeit 700. 713 f.
Ullmann 549.
Unendlichkeit, Arten 70; intenſive U. 136. 561. 639.
Unfehlbarkeit ſ. Infallibität.
Ungläubige, ihre Bekehrung im Jenſeits 95, vgl. auch Abendmahl.
Ungnade Gottes 224. 230. 232 f. 542. 562 f. 575. 605. 613. 616 f. 632. 638 f. 648 f. 650. 657. 702. 747. 750. 770.
Unio der Naturen in Chriſto: Formen d. U. 314 f. vgl. 319; dem Gottesbegriff entſprechend 356 f. 365 f.; U. und Werden 433 f.; U. u. Verſöhnung 536. 557. 660 f.; U. sacramentalis im Abendmahl 869 f.
Univerſalismus d. Gnade 63 f. 702. 737. 749. 762. 764 f. 777. 829. 948. 953. 963. 967; U. Chriſti 450. 642; U. der Verſöhnung 556. 558. 665 f.
Unſichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche 902 f. 916. ſ. Kirche.
Unſterblichkeit nur der Wiedergeborenen? 922 f. 964.
Unveränderlichkeit Gottes 225. 388. 391 f. 402. 431 f. 545. 564. 612 f. 763; vgl. 757. 769. 778.
Unvollkommenheit iſt noch nicht Sünde 12. 69 f. 74. 124 f. 140 f.
Unwiſſenheit und Sünde 8 f. 13. 16. 74 f. 173. 177. 180. 218 f. 598.
Urlſperger 349.
Urſinus 343.
Urſtand 48. 51. 66.
Urſprung d. Böſen: Theorien 123 f. Lehre v. U. 143 f.; bibl. Lehre 114 f.; kirchl. 120 f.

Valentin 309. 319.
Valentinianer 371.
Venturini 349.
Verdammniß 62. 235. 560. 637 f. (vgl. 178. 653. 700.) 768. 961 f.; 970 f. 972.
Verdienſt Chriſti 549. 558. 561. 566 f. 639. 748 f. 750 f. 766 f.; V. d. Gläubigen? 967.
Verfaſſung 876. 879. 885. 891.
Vergeltung nach jus talionis 560 f. 587. 637 f. 658. ſ. Gerechtigkeit.
Vernichtung der Gottloſen? 969 f.
Verſöhnung 180 f. 224 f. 485 f.; V. u. Geſetz 504 f.; V. u. Rechtfertigung 730. 747 f. 761 f. 920; mögliche Verſöhnungstheorien 538 f. 608 f. 654 f.; Verſöhnungswille Gottes 612 f. 619 f. 631. 650 f. 684. 720. 756. 778. vgl. 822. 833 f.; V. u Taufe 828 f. 833.
Vigilantius 891.
Vincentius Ler. 48.
Voigt 365.
Volksbildung, chriſtl. 847.
Vollendung d. Menſchheit 245 f. 411. 700; Chriſti 653. (§ 123.) 669 f. 672 f. 677. 959. V. d. Gläubigen 722 f. 782. 922 f. 939 f. 942. 974 f.; V d. Kirche 689 916 f 922. 924 f. 939 f. 943 f. 977 f.; V. d. Leibes 957 f.; V. d. Natur u. Welt 973 f.
Vorherwiſſen Gottes d. Sünde 121. 142; d. Glaubens 708 f. 721 f. 724. 924. 966.
Vorſehung 182 f. 184 f. vgl. 678 f. 793 f.; ſ. Theodicee, Weltordnung.

Wachſen der Seligen 977.
Wahrheit in ſich werthvoll 485. 492; Chriſtus Offenbarer der Wahrheit 498. ſ. Wiſſen.
Walch 349.
Weber 588.
Weisheit 74. 78; W. und Böſes 88. 136. 184 f.; W. im A. T. 250 f.; W. Chriſti 473 f. 498. 501. 687; W. in der Lehre von der Verſöhnung 545. 551. (bei Grotius

570. 614 f.) 619 f.; W. Gottes 700; W. der Chriſten 921.

Weiß 22 f. 215. 269. 279. 286. (382) 368. 390. 662.

Weiſſe 360. 553. 668. 922. 969.

Weizſäcker 292. 605. 616.

Weltordnung und Böſes 32 f. 57. 60. 72. 96. 101. 105. 182 f. 186. 217 f. 224 f.; W. u. Satan 206 vgl. 212 f; W. u. Verſöhnung 588 f. 595. 615. (vgl. 694. 678. 956 f.

Wendepunkt liegt in der Rechtfert. 715 f. 720 (vgl. 722 f.) 730. 741 f. 744. 762 f.

Werden, das W. und das Böſe 70 f. 88. 124. 133. 142. 164 f.; W. bei Satan 204 f.; das Böſe dem W. feindlich 210 f.; W. d. Gottmenſchen 431 f. 469 f. 660 f. 673 (675); W. des Gnadenzuſtandes 714 f. 762 f.; W. der Kirche aus Glauben 689 f. 698. 901 f; W. d. Vollendung 926. 952. 955 f.

Werke, gute 44. 705. 725 f. 772. 774 f. Glaube und Reue ſind nicht gute Werke 750 f. 752; W. und Verſöhnung 572. 577 f. vgl. 604. 618. 633 f. 735 f.; d. Abendm. ein g. W.? 858 f. 874 f.

Weſtcott 672.

Weſtphal 664.

Whateley 849.

White 922. 959. 969.

Wiedergeburt 700 f. 714. 723 f. 729 f. 733 f. 769. 772. 779. 925; W. u. Rechtf 740 f. W. u. Taufe 820. 823 f. 830 f 834. 843. 837; W. u. Kirche 841; vgl. 689 f.

Wiederkunft Chriſti 677. 694. 853. 916 f. 926. 927 f. 929 f. 942 f. W. Mittelpunkt der Eschatol. 921.

Wille und Wiſſen 11. 13. 42. 75. 88. 435; W. und Böſes 92 f. 105 f. 144 f.; das Ich Product des Willens 416; W. Chriſti, potentieller 438. 457 f.; actueller 418 f. 460 f. 464 f. 472. 641 f.; W. u. Glaube 841 f.; Vollendung des Willens 975. 976.

Willkür, Liebe ohne Gerechtigkeit W. 610. 614 f.

Wiſſen, dem Können voran 140. 435; W. Chriſti 418 430. 438. 464 f. 472 f. 498. 642. 649; weſentliches W. 457 f.; Verſöhnung durch Wiſſen 609 f. 612. 655; Vollendung d. W. 975.

Wiſſenſchaft, ihr Mißbrauch 103; zum Dienſt am Wort gehörig 810.

Wörner 358. 368.

Wolleb 555.

Wort, im A. T. 249 f.; W. Chriſti 677. 680. 688. 690. 726; W. Gottes 785. 787 f.; W. im engern und weitern Sinn 789 f.; W. als Gnadenmittel 799 f.; Dienſt am W. 804 f.; W. u. Geiſt 800 f.; Wort, Amt und Gemeinde 810 f.; W. u. Sacrament 811. 813 f. 867; W. u. Schrift 799 f. 869 f.; W. u. Kirche 889. 893 f. 896 f. 902 f. 907 f. 911 f. 914 f; W. u. Chriſtus 790 f. 814 f. 930.

Wunder 450. 762; Wunderkraft Chriſti 455. 496 f. ſ. Allmacht. Natur. Phyſiſches.

Wycliffe 891.

Zanchi 343.

Zellner 292. 304.

Zezſchwitz 372. 662. 754.

Zeugniß des Geiſtes ſ. testimonium sp.

Zorn Gottes 219 f. ſ. Ungnade.

Zurechnung, ihre Arten 165 f.

Zwingli 53. 154. 343. 854. 858. 859 f. 865. 869. 876. 887. 892 f.

Zwiſchenzuſtand 917. 921.

Bibliſche Stellen

die in dem ganzen Werke citirt oder erklärt ſind.[1]

1. Moſes 1, 1 f. und ähnliche Stellen I, 462. 484. 506. 527.
— 1, 2 I, 636. II, 695.
— 1, 3 II, 249.
— 1, 26 f. vgl. 2, 7. I, 460. 465. 515. 534. — (u. ä. St.) 575. 698. II, 256.
— 1, 27 f. I, 586.
— 1, 31 I, 258. — (u. ä. St.) 449. 501. II, 117.
— 2, 1 I, 472.
— 2, 7 I, 460. 477. 506. 534. 627. II, 256.
— 3, 1 II, 118.
— 3, 3 f. II, 99.
— 3, 4 u. ä. St. II, 14.
— 3, 14—19 I, 502.
— 3, 15 u. ä. St. I, 699.
— 3, 17 I, 504.
— 4, 11 u. ä. St. II, 37.
— 5, 6 I, 515.
— 6, 1 u. ä. St. II, 30. 219.
— 6, 5 II, 5.
— 6, 6 u. ä. St. I, 444. 502.
— 8, 21 II, 5 f. 117.
— 9, 13 f. I, 502.
— 12, 1 f. u. ä. St. I, 575.
— 16, 14 u. ä. St. I, 246.
— 17, 1 I, 697. 700.
— 18, 17 u. ä. St. I, 702.
— 18, 25 (v. 27) I, 697. II, 917.
— 22 I, 585, 697.
— 32, 2 u. ä. St. I, 534.

2. Moſes 3, 1—5 u. ä. St. I, 700.
— 3, 2 f. I, 586.
— 3, 14 I, 332.
— 3, 19 u. ä. St. I, 606.
— 4, 8 f. I, 584.
— 4, 22 u. ä. St. II, 253.
— 8, 15 u. ä. St. I, 585.
— 15, 11 I, 584.
— 19, 10 u. ä. St. II, 819.
— 20, 5 f. I, 285.
— 21, 6 u. ä. St. II, 963.
— 31, 3 u. ä. St. I, 621.
— 32, 10 f. u. ä. St. II, 34.
— 33, 14 u. ä. St. II, 252.
— 33, 20. 23 u. ä. St. I, 333.
— 34, 6 f. u. ä. St. II, 505.

3 Moſes 11, 44 f. I, 310. 536. 698. II, 9.
— 16 II, 508. (I, 288)
— 16, 16 f. II, 522.
— 17, 11 II, 506. 508.
— 18, 5 II, 7. 504.
— 19, 2 II, 9.
— 20, 7 u. ä. St. I, 308.

4. Moſes 6, 25 f. u. ä. St. I, 308.
— 16, 30 I, 584.
— 23, 19 u. ä. St. I, 444.

5. Moſes 4, 35 I, 221.
— 18, 15—19 I, 710.
— 30, 14 I, 575. II, 10.
— 32, 39 I, 332.

Joſua 7 u. ä. St. II, 31.

[1] Die Zahl I bedeutet: erſter Band, die Zahl II: zweiter Band.

Digitized by Google

1. Samuelis 9, 10 I, 703.
— 12, 16—18 u. ä. St. I, 586.
1. Könige 8, 27 u. ä. St. I, 226.
— 19. I, 586.
2. Könige 14, 6 u. ä. St. II, 31.
Jesaias 2, 5. 17 I, 263.
— 5, 16 I, 308.
— 6, 3 I, 535.
— 7, 14 u. ä. St. II, 252.
— 9, 6 II, 253.
— 9, 7 u. ä. St. I, 309. 709. 711.
— 11, 2 u. ä. St. I, 621. II, 252.
— 11, 5 I, 283.
— 12, 16 u. ä. St. I, 308.
— 25, 8 u. ä. St. II, 962.
— 28, 17 I, 277.
— 29, 15 u. ä. St. I, 312.
— 31, 3 u. ä. St. II, 24.
— 32, 16 u. ä. St. II, 243 f.
— 33, 8 u. ä. St. II, 511.
— 42, 8 u. ä. St. I, 283.
— 43, 9 u. ä. St. I, 499.
— 43, 25 I, 332.
— 48, 16 II, 253.
— 49, 6 u. ä. St. I, 639.
— 52, 10 u. ä. St. I, 286.
— 53 u. ä. St. I, 712. II, 511. 519.
— 53, 10 II, 33.
— 53, 11 II, 255.
— 53, 12 u. ä. St. II, 256.
— 55, 8—11 I, 709. (II, 252)
— 65, 17 u. ä. St. I, 710.
— 66 II, 973.
Jeremias 17, 9 I, 626.
— 21, 30 u. ä. St. I, 444.
— 23, 6 II, 246.
— 23, 24 I, 229.
— 24, 7 u. ä. St. II, 701.
— 31, 18 II, 702.
— 31, 29 f. II, 31 f.
— 31, 34 u. ä. St. II, 510.
— 38, 17 u. ä. St. I, 314.
Ezechiel 1 I, 246.
— 1, 5 I, 535.
— 18, 2 f. II, 31.
Ezechiel 18, 4 u. ä. St. II, 511.
— 18, 21 II, 504.
— 18, 29 f. II, 32.
— 28, 12—15 II, 257.
Hosea 2, 19 u. ä. St. II. 256.
— 6, 6 u. ä. St. II, 510.
— 12, 9 II, 7.
Joel 2, 13 u. ä. St. I, 701.
— 3, 1 u. ä. St. I, 621. (II, 252)
Amos 5, 22 u. ä. St. II, 506.
Micha 4, 2 u. ä. St. II, 254.
— 5, 1 II, 253.
Sacharja 3, 1 u. ä. St. II, 192.
— 6, 12 II, 256.
— 9, 9 II, 256.
Psalm 2, 7. II, 254.
— 2, 12 u. ä. St. II, 218.
— 16, 10 u. ä. St. II, 919.
— 19 u. ä. St. I, 701.
— 19, 10. 11 u. ä. St. II, 10.
— 31, 6 u. ä. St. I, 437.
— 32 u. ä. St. I, 284. II, 725.
— 32, 3 II, 504.
— 33, 9 u. ä. St. I, 462.
— 34, 6 u. ä. S. I, 284.
— 36, 10 I, 143. 216.
— 42, 8 II, 410.
— 45, 7 I, 277.
— 49 u. ä. St. I, 701. II, 32.
— 49, 8 f. u. ä. St. II, 510.
— 49, 20 I, 216.
— 50 u. ä. St. II, 506.
— 50, 2 I, 260.
— 50, 10 f. II, 510.
— 51, 7 II, 34.
— 51, 12 u. ä. St. II, 701.
— 51, 13 I, 310 u. ä. St. II, 695.
— 51, 19 u. ä. St. II, 510.
— 62, 8 u. ä. St. I, 443.
— 73 I, 701. II, 32.
— 73, 15 u. ä. St. II, 255.
— 77, 14 u. ä. St. I, 309.
— 82, 6 u. ä. St. II, 254.
— 89, 15 I, 276.
— 89, 28 f. u. ä. St. II, 254.

Digitized by Google

Pſalm 90, 1. 4 I, 226.
— 94, 15 I, 278.
— 97, 2 I, 276.
— 102, 27 u. ä. St. I, 267. II, 973
— 104 I, 251.
— 104, 1 I, 260.
— 104, 21 I, 260.
— 104, 29 u. ä. St. I, 483. II, 923.
— 110 u. ä. St. I, 710. II, 254.
— 119, 142 u. ä. St. I, 283.
— 121, 3. 4 I, 315.
— 139, 7—12 I, 226.
— 145, 5 u. ä. St. I, 261.

Sprüchwörter 8 I, 283. 334. 700.
— 3, 22. 30 I, 454. II, 251.
— 8, 26 u. ä. St. I, 260.
— 8, 31 u. ä. St. I, 449.
— 10, 11 I, 259.
— 16, 6 II, 504.
— 20, 10 I, 259.
— 23, 7 u. ä. St. II, 190.
— 28, 13 II, 504.
— 30, 4 II, 257.

Hiob 1 ff. II, 203 f.
— 15, 7 II, 257.
— 15, 8 u. ä. St. I, 493.
— 17, 3 u. ä. St. II, 246.
— 28, 25 u. ä. St. I, 259.
— 38, 17 u. ä. St. II, 953.

Klagelieder 3, 39 II, 32.

Prediger, 3, 11 I, 471. 525.

Daniel 7, 13 II, 256. 271 f.

1 Chronika 21, 1 f. u. ä. St. II, 192.

Tobias 3, 8 u. ä. St. II, 195.

Weisheit 7, 22 f. II, 251.
— 11, 18 I, 460.
— 14, 3 u. ä. St. I, 490.
— 16, 6 II, 517.

Sirach 24, 12 u. ä. St. II, 251.
— 24, 31 f. u. ä. St. II, 253.

Baruch 3, 37 II, 253.
— 4, 1 II, 253.

2 Makkabäer 7, 28 I, 461.

Matthäi 1, 20 u. ä. St. I, 719. II, 266.
— 3, 2 u. ä. St. II, 7. 701.
— 3, 10. 12 vgl. Joh. 3, 17 II, 920.
— 3, 15 II, 478.
— 3, 17 u. ä. St. II, 267.
— 4, 1 f. II, 460.
— 4, 2 u. ä. St. II, 455.
— 5, 3. 6 II, 513.
— 5, 8 II, 947. 975.
— 5, 13 u. ä. St. II, 889.
— 5, 16 u. ä. St. II, 15.
— 5, 17 u. ä. St. I, 575. II, 269 f. 496. 501.
— 5, 20. 28 II, 501.
— 5, 21 f. II, 221.
— 5, 25 II, 232.
— 5, 26 II, 963. 964. 971.
— 5, 45 u. ä. St. II, 239.
— 5, 48 II, 9. 358.
— 6, 1 f. II, 97.
— 6, 2 u. ä. St. I, 724.
— 6, 10 I, 541.
— 6, 12 u. ä. St. II, 116. 221. 514.
— 6, 21 II, 91.
— 6, 31 II, 19.
— 6, 33 II, 595 (u. ä. St.) 701 f.
— 7, 1 f. u. ä. St. II, 219.
— 7, 6 II, 109. 880. 912.
— 7, 13 u. ä. St. II, 969.
— 7, 21 u. ä. St. II, 889.
— 7, 22 u. ä. St. I, 584.
— 7, 29 u. ä. St. II, 496.
— 8, 10 u. ä. St. II, 274.
— 8, 11 u. ä. St. II, 976.
— 8, 17 u. ä. St. II, 492.
— 9, 2 f. II, 513.
— 9, 6 I, 611. II, 268. 496.
— 9, 8 u. ä. St. I, 585.
— 9, 12 u. ä. St. II, 28.
— 9, 13 u. ä. St. I, 724. II, 702.
— 9, 15 u. ä. St. I, 706. II, 855.
— 10, 1 u. ä. St. II, 497.
— 10, 16 u. ä. St. II, 647.
— 10, 19 I, 622.
— 10, 30 u. ä. St. I, 491.
— 10, 32—39 II, 496.

Digitized by Google

Matthäi 10, 37 II, 34. 426. 496.
— 11, 5 u. ä. St. I, 585.
— 11, 11 I, 628. 726.
— 11, 11—13 u. ä. St. II, 268. 399.
— 11, 12 I, 138.
— 11, 21 u. ä. St. I, 322.
— 11, 21—24 II, 953.
— 11, 25 f. u. ä. St. I, 728. II, 472. 474. 514. 799.
— 11, 27 u. ä. St. I, 198. II, 269 f. 274. 496. 702. 831.
— 12, 28 I, 587.
— 12, 31 II, 39. 177. 631. 963.
— 12, 32 II, 954. 961.
— 12, 43 II, 143.
— 13, 2 II, 720.
— 13, 3. (v. 19. 24. 37) II, 790.
— 13, 12 I, 58. 518.
— 13, 25 f. II, 885.
— 13, 29. 36 f. II, 889.
— 13, 30 II, 841.
— 13, 35 I, 705.
— 13, 39 f. u. ä. St. II, 960. 973.
— 13, 41 u. ä. St. II, 35.
— 13, 43 II, 974.
— 15, 11 f. u. ä. St. II, 267 f.
— 16, 13 II, 271.
— 16, 15 II, 839.
— 16, 18 f. u. ä. St. II, 513. 888. 915.
— 16, 19 u. ä. St. II, 877. 878.
— 16, 21 u. ä. St. II, 515.
— 16, 23 II, 193.
— 16, 25 I, 51.
— 17, 12 u. ä. St. II, 932.
— 18, 3 I, 138. 641 f. (u. ä. St.) II, 725.
— 18, 6 f. u. ä. St. II, 831.
— 18, 10 u. ä. St. I, 535. II, 840.
— 18, 12 u. ä. St. II, 34.
— 18, 15—19 u. ä. St. II, 496.
— 18, 17 u. ä. St. II, 878. 885 f.
— 18, 18 f. II, 915.
— 18, 20 II, 253 (u. ä. St.) 676. 855. 930.
— 18, 30 u. ä. St. II, 169 f.
— 19, 28 I, 664.
— 20, 16 u. ä. St. I, 497. II, 703.
Matthäi 20, 25 f. u. ä. St. II, 882.
— 20, 28 u. ä. St. II, 515.
— 21, 31 f. u. ä. St. II, 19. 37. 177.
— 21, 33—44 I, 726.
— 21, 42 u. ä. St. I, 34. II, 269.
— 21, 44 II, 175.
— 22, 29—32 u. ä. St. II, 922. 948.
— 22, 37 f. u. ä. St. I, 547. II, 18. 501.
— 22, 44 vgl. 26, 64. II, 270 f.
— 23, 34 u. ä. St. II, 275.
— 23, 37 II, 703.
— 24, 11 f. u. ä. St. II, 931.
— 24, 14 II, 176 (u. ä. St.) 702. 790. 941.
— 24, 24 I, 616.
— 24, 34 f. II, 941.
— 24, 35 u. ä. St. II, 960.
— 24, 36 u. ä. St. II, 472.
— 25, 15 f. u. ä. St. II. 977.
— 25, 28 II, 925.
— 25, 31 f. u. ä. St. II, 660.
— 26, 28 II, 513.
— 26, 36 f. u. ä. St. II, 563. 648.
— 26, 39 u. ä. St. II, 673.
— 26, 41 II, 18.
— 26, 53 I, 535.
— 26, 64 II, 661.
— 27, 46 u. ä. St. II, 650.
— 28, 18 f. II, 680.
— 28, 19 I, 335 f. 621 (u. ä. St.) II, 805. 819. 839.
— 28, 20 II, 855. 930.

Marcus 1, 4 II, 513.
— 4, 15 u. ä. St. II, 193.
— 8, 36 f. u. ä. St. II, 515.
— 10, 13 f. II, 168. 833. 835. 837.
— 10, 18 u. ä. St. II, 266.
— 10, 38 f. II, 518. 820.
— 13, 32 u. ä. St. II, 266. 673.
— 14, 22—25 u. ä. St. II, 849 f.
— 14, 61. 62 II, 273.
— 16, 16 II, 703. 953.

Lucas 1, 17 II, 34.
— 1, 35 u. ä. St. II, 264 f.
— 1, 38 f. II, 445.

Digitized by Google

Lucas 1, 42. 53 I, 454.
— 2, 40 II, 266.
— 2, 49 vgl. Joh. 8, 29 I, 416. II. 266. 272. 466. 478.
— 2, 52 II, 460.
— 3, 3 II, 511.
— 3, 21 u. ä. St. II, 465.
— 4, 18 II, 477.
— 4, 22 u. ä. St. II, 267.
— 7, 11—15 II, 953.
— 7, 35 u. ä. St. II, 251. 274.
— 7, 37—50 II, 731.
— 7, 44 f. II, 513.
— 7, 47 II, 186. 731.
— 9, 22 u. ä. St. II, 514.
— 9, 29 u. ä. St. II, 445.
— 9, 31 II, 515.
— 10, 16 II, 805.
— 10, 18 u. ä. St. II, 29. 193. 205.
— 11, 16 u. ä. St. II, 497.
— 11, 21 f. u. ä. St. II, 518.
— 11, 34 u. ä. St. II, 14.
— 11, 49 II, 274.
— 12, 32 II, 889.
— 12, 47 u. ä. St. II, 37.
— 12, 48 II, 8. 9. 177.
— 12, 50 u. ä. St. II, 479. 820.
— 13, 4 II, 221.
— 13, 5 u. ä. St. II, 513.
— 13, 23 II, 961.
— 14, 28 I, 125.
— 15 II, 514.
— 15, 4 f. II, 186.
— 15, 10 u. ä. St. I, 534. 539.
— 16, 26 II, 955.
— 17, 33 I, 51.
— 19, 10 II, 953.
— 19, 12 u. ä. St. II, 427.
— 19, 13 f. II, 976 f.
— 19, 24—26 I, 496.
— 20, 34—36 II, 974.
— 20, 35 II, 925.
— 20, 36 u. ä. St. I, 534. 539.
— 21, 15 I, 623.
— 22, 20 u. ä. St. II, 515.
— 22, 28 II, 481.
Lucas 22, 30 u. ä. St. II, 805. 853. 961.
— 22, 31 u. ä. St. II, 203.
— 23, 31 u. ä. St. II, 647.
— 23, 34 u. ä. St. II, 8. 178. 648.
— 23, 38 II, 649.
— 23, 43 u. ä. St. II, 666. 946.
— 24, 47 f. u. ä. St. II, 513.
— 24, 49 u. ä. St. II, 269.
— 24, 50—52 u. ä. St. II, 673.
Johannes 1, 1 u. 2 I, 260. 339.
— 1, 1 f. I, 341. 343 f. II, 297.
— 1, 3 I, 324.
— 1, 3—14 I, 23. 34.
— 1, 4 u. ä. St. I, 437. 483. 502. 577. II, 25, 251.
— 1, 5 II, 26.
— 1, 12—14 I, 720.
— 1, 14. I, 20. 725. II, 293.
— 1, 17 I, 641. 643. 721. II, 297 f.
— 1, 18 I, 339. 363. 432.
— 1, 29 II, 515 f. 524.
— 1, 52 u. ä. St. I, 140. II, 298.
— 2, 1—12 u. ä. St. II, 293.
— 2, 19 u. ä. St. II, 514.
— 2, 24 u. ä. St. I, 587.
— 3, 3 II, 925.
— 3, 3 f. I, 337. II, 8.
— 3, 5. I, 642. II, 819. 820.
— 3, 6 u. ä. St. II, 36. 117.
— 3, 13 u. ä. St. II, 295 f. 298. 480.
— 3, 14 f. u. ä. St. II. 295. 517. 645.
— 3, 16. I, 641 u. ä. St. II, 702.
— 3, 17 f. u. ä. St. II, 175. 588. 920.
— 3, 18—20 II, 173. 241.
— 3, 19 f. u. ä. St. II, 18. 27. 36. 921. 961.
— 3, 31 u. ä. St. II, 8.
— 3, 34 I, 346. 644.
— 3, 36 II, 219. 232. 527.
— 4, 14 I, 140. 659. 731. II, 791. 974.
— 4, 24 I, 271. II, 265.
— 4, 34 u. ä. St. II, 409.
— 4, 42 I, 90. 132.
— 4, 48 u. ä. St. I, 584. 587.
— 5, 4 I, 535.

Digitized by Google

Johannes 5, 17 I, 472.
— 5, 18 II, 271. 296. 420.
— 5, 19 f. u. ä. St. II, 661.
— 5, 20 f. u. ä. St. I, 587.
— 5, 22—27 u. ä. St. I, 725. II, 496.
— 5, 26 (vgl. 1, 3) I, 246. 403. 657. II, 669.
— 5, 27 II, 267. 294 u. ä. St. 653. 961.
— 5, 28 f. u. ä. St. II, 948.
— 5, 29 II, 27. 958.
— 5, 34 I, 90. 721 (u. ä. St.) II, 803.
— 5, 35 I, 132.
— 5, 38 II, 398.
— 5, 40 II, 15.
— 5, 42 u. ä. St. II, 18.
— 5, 44 u. ä. St. II, 19.
— 6. I, 651. II, 849. 855.
— 6, 29 II, 701. 855.
— 6, 32 II, 856.
— 6, 44. 54—58 II, 853.
— 6, 47—51 II, 856.
— 6, 50—58 II, 930.
— 6, 53 II, 856.
— 6, 63. 68 II, 500. 855.
— 7, 17 u. ä. St. I, 587. 721.
— 7, 23 u. ä. St. II, 497.
— 7, 38 u. ä. St. I, 484. 731 II, 791.
— 7, 39 u. ä. St. II, 518. 677. 689. 695. (u. ä. St.) 852.
— 8, 28 u. ä. St. II, 660.
— 8, 29 I, 416. 725 II, 469. 501.
— 8, 31 II, 500.
— 8, 32 I, 418 II, 15. 400. 687.
— 8, 44 II, 118.
— 8, 54 u. ä. St. II, 481.
— 8, 56 I, 341. 343 II, 399.
— 8, 58 u. ä. St. II, 298.
— 9, 1 II, 221.
— 9, 41 II, 26.
— 10, 3 II, 684.
— 10, 16 u. ä. St. II, 924. 941. 963.
— 10, 17 f. u. ä. St. II, 515. 669.
— 10, 18 u. ä. St. II, 456. 497. 518.
— 10, 28 II, 721.
— 10, 30. (v. 34. 38) II, 295.
— 10, 35 II, 254.
Johannes 10, 37 u. ä. St. I, 588.
— 11, 33—35 u. ä. St. II, 472. 646.
— 11, 41 u. ä. St. II, 471.
— 11, 51 f. II, 525.
— 11, 52 II, 518.
— 12, 24 II, 625. 695.
— 12, 27 u. ä. St. II, 293. 518.
— 12, 31 u. ä. St. II, 204.
— 12, 41 II, 253.
— 12, 47 f. II, 588. 921.
— 12, 48 II, 27.
— 13, 18 u. ä. St. II, 722.
— 13, 31 u. ä. St. II, 470.
— 13, 32 II, 466.
— 14, 2 f. II, 947.
— 14, 3 II, 930. 953.
— 14, 6 II, 473. 499.
— 14, 9 f. u. ä. St. I, 432 II, 429.
— 14, 12 II, 660.
— 14, 13—16 II, 681.
— 14, 16 u. ä. St. I, 346.
— 14, 18 u. ä. St. II, 930.
— 14, 20 f. II, 855.
— 14, 21 f. u. ä. St. II, 852.
— 14, 21—23 I, 143 II, 678.
— 14, 23 u. ä. St. II, 790.
— 14, 26 u. ä. St. I, 664 f. II, 678. 699.
— 14, 30 II, 646.
— 15, 1 u. ä. St. I, 705 II, 866. 856. (vgl. Joh. 6, 53).
— 15, 3 u. ä. St. II, 790.
— 15, 4 u. ä. St. II, 855.
— 15, 15 u. ä. St. I, 418 II, 855.
— 15, 26 u. ä. St. I, 664 II, 699.
— 15, 27 I, 664.
— 16, 7 II, 695 (u. ä. St.) 852.
— 16, 8 II, 699.
— 16, 11 II, 29.
— 16, 12 II, 500.
— 16, 13 f. II, 699.
— 16, 16 f. II, 930.
— 16, 19—22 u. ä. St. II, 235.
— 16, 23 u. ä. St. II, 678.
— 16, 26 II, 282.
— 16, 33 I, 557.
— 17, 5 I, 341. 343. 462 II, 295.

Digitized by Google

Johannes 17, 9 II, 962.
— 17, 11. 23 I, 416.
— 17, 15 II, 889, 911.
— 17, 19 u. ä. St. II, 518.
— 17, 21 II, 678. 855. 869.
— 17, 24 II, 942.
— 18, 36 u. ä. St. II, 487.
— 18, 37 u. ä. St. II, 495 f.
— 19, 34 II, 650. 661.
— 19, 36 u. ä. St. II, 516.
— 20, 23 II. 878. 886.
— 21, 4 u. ä. St. I, 610.

Apoſtelgeſchichte 1, 2—4 II, 670.
— 1, 5. 8 u. ä. St. II, 695. 819.
— 2, 21 u. ä. St. II, 687.
— 2, 22 u. ä. St. I, 584 II, 487.
— 2, 23 u. ä. St. II, 519.
— 2, 24—26 II, 662. 669.
— 2, 33 f. u. ä. St. II, 261.
— 2, 38 I, 336. II, 520. 819 f. 831. 837. 840.
— 2, 39 II, 836 f. 840.
— 2, 41 II, 839.
— 3, 6 I, 585.
— 3, 13 u. ä. St. II, 261.
— 3, 21 u. ä. St. II, 973.
— 4, 27 u. ä. St. II, 263.
— 5, 31 u. ä. St. II, 701.
— 6, 1 f. II, 845. 878. 882.
— 6, 5 u. ä. St. II, 877.
— 8, 16 u. ä. St. II, 820 f.
— 8, 37 II, 839.
— 9 u. ä. St. II, 276.
— 9, 4 u. ä. St. II, 678. 681. 684.
— 9, 14 II, 262.
— 13, 1—4 II, 807.
— 14, 14—18 I, 260.
— 14, 15 u. ä. St. I, 246. 460.
— 16, 15 u. ä. St. II, 837.
— 17, 24—28 I, 229. 477. 483. 527. 674 II, 14.
— 17, 29 I, 324.
— 17, 30 u. ä. St. II, 173.

Römer 1—3 II, 21.
— 1, 3 II, 279.

Römer 1, 4 u. ä. St. II, 277. 285. 287. 279.
— 1, 5 I, 66. 558. II, 244. 733. 776.
— 1, 16 II, 799.
— 1, 17 u. ä. St. I, 562.
— 1, 18—21 I, 251. II, 109. 219. 527.
— 1, 20 I, 153. 324. 570. 579. 683.
— 1, 21 II, 17. 25. 27.
— 1, 23 f. II, 92.
— 1, 24 f. II, 109.
— 1, 32 u. ä. St. II, 527.
— 2, 7. (v. 29) I, 285.
— 2, 12 II, 527.
— 2, 12—16 II, 15. 917.
— 2, 14 II, 170.
— 2, 15 u. ä. St. II, 14.
— 2, 17 f. II, 25. 27.
— 3, 7 II, 187.
— 3, 19 u. ä. St. II, 22. 38. 120. 221. 232. 630.
— 3, 20 f. I, 642. II, 8. 109.
— 3, 21 II, 529.
— 3, 22 II, 733.
— 3, 25 f. II, 177. 222. 509 f. (u. ä. St.) 526. 531.
— 3, 26 f. II, 8. 221.
— 3, 27 II, 22.
— 3, 31 u. ä. St. II, 11. 244. 529.
— 4 II, 510.
— 4, 1 f. II, 399.
— 4, 3—6 u. ä. St. II, 733.
— 4, 15 II, 10. 12. 239.
— 4, 17—21 II, 732.
— 4, 20 f. II. 733.
— 4, 25 u. ä. St. II, 532. 681. 732.
— 5, 1 II, 735.
— 5, 1—11 II, 732.
— 5, 5 II, 735.
— 5, 6 II, 185.
— 5, 8 II, 731.
— 5, 10 u. ä. St. II, 530.
— 5, 12 f. I, 508. 515. 527 II, 12. 36. 114. 119. 185. 221.
— 5, 13 II, 10.
— 5, 14 u. ä. St. II, 404.
— 5, 15 u. ä. St. II, 532.

Digitized by Google

Römer 5, 15—21 u. ä. St. II, 735.
— 5, 16 f. I, 502. 630.
— 5, 17 u. ä. St. II, 282. 679.
— 5, 18 II, 120. 528. 630. 749. 963.
— 5, 20 II, 176. 187. 240.
— 6, 1 f. u. ä. St. II, 532. 732.
— 6, 3 f. I, 336 (u. ä. St.) II, 734 820.
— 6, 5 u. ä. St. II, 948.
— 6, 6 II, 107.
— 6, 11 f. II, 780.
— 6, 18 u. ä. St. II, 15.
— 6, 23 I, 288. 508.
— 7, 2. (v. 4) II, 529.
— 7, 7 f. u. ä. St. II, 12.
— 7, 8 u. ä. St. II, 29.
— 7, 11 u. ä. St. I, 642.
— 7, 13 II, 13. 240.
— 7, 14 u. ä. St. II, 10.
— 7, 15 u. ä. St. II, 28.
— 7, 22. I, 124. II, 10.
— 7, 24 II, 241.
— 8, 1 II, 769.
— 8, 2 u. ä. St. II, 526. 697.
— 8, 3 II, 12. 526. 529 f.
— 8, 6 I, 141.
— 8, 7 II, 13. 25.
— 8, 9 II, 695.
— 8, 10 I, 651.
— 8, 11 f. I, 614. II, 866. 948 f. 978.
— 8, 12 f. II, 220.
— 8, 14 u. ä. St. II, 696 f.
— 8, 15—17 u. ä. St. II, 734.
— 8, 16. I, 42. 347. II, 420. 735.
— 8, 17 f. I, 504. 607.
— 8, 18 f. II, 958.
— 8, 19—21. I, 613. II, 960.
— 8, 21 f. II, 944 (u. ä. St) 948.
— 8, 28 u. ä. St. I, 490. II, 187.
— 8, 29 u. ä. St. II, 674.
— 8, 29—39 II, 721.
— 8, 30 II, 726.
— 8, 34 u. ä. St. II, 532. 678. 681
— 8, 35—39 II, 955.
— 9, 1 f. II, 644.
— 9, 5 I, 345. II, 278.
— 9, 11 II, 703.
Römer 9, 32 II, 703.
— 10, 4 II, 502.
— 10, 9 II, 703.
— 10, 10 I, 559. II, 733.
— 10, 14 II, 703.
— 10, 14—17 II, 726.
— 10, 15 II, 806.
— 10, 16 II, 703.
— 10, 17 I, 579 (u. ä. St.) 652. II, 790. 805.
— 10, 20 I, 622.
— 11 vgl. m. Matth. 24, 25. II, 502.
— 11, 9 II, 28.
— 11, 15 II, 933. 941.
— 11, 25 f. II, 941.
— 11, 29 u. ä. St. I, 444.
— 11, 32 u. ä. St. II, 37.
— 11, 36 I, 340.
— 12, 1 II, 685.
— 14, 9 II, 278.
— 16, 26 u. ä. St. II, 776.
1. Korinther 1, 18 II, 799.
— 1, 24. I, 34.
— 1, 28 u. ä. St. I, 454.
— 2, 6. 7. u. ä. St. I, 88.
— 2, 7 I, 463.
— 2, 9 II, 975.
— 2, 10 f. I, 344 f.
— 2, 11 I, 311. 408. 420. 432.
— 2, 13—15 I, 93.
— 2, 14 II, 717.
— 2, 23 I, 465.
— 3, 11 I, 34.
— 3, 17 u. ä. St. II, 698.
— 3, 22 I, 557. II, 679.
— 4, 5 f. II, 912.
— 4, 15 II, 799.
— 5, 1 u. ä. St. II, 886.
— 5, 7 II, 526.
— 6, 2 II, 961.
— 6, 15. 19 II, 951.
— 7, 6. (v. 10. 12) I, 623.
— 7, 14 II, 836.
— 7, 31 II, 912. 960. 973.
— 7, 40 u. ä. St. I, 628.

Digitized by Google

1. Korinther 8, 3 I, 41. 140.
— 8, 6 I, 340 (u. ä. St.) II, 22. 277 f.
— 9, 21 u. ä. St. II, 11.
— 10, 4. (v. 9) II, 277 f.
— 11, 3 II, 283.
— 11, 25 f. II, 526. 851.
— 12 I, 622 (u. ä. St.) II, 884.
— 12, 1 I, 611.
— 12, 1—11 u. ä. St. II, 809.
— 12, 4—6 I, 339.
— 12, 9. 10 u. ä. St. II, 697.
— 12, 28 u. ä. St. I, 611. II, 697. 878.
— 13, 10 f. u. ä. St. II, 975.
— 13, 12 f. I, 153. 396. 559. 630. II, 947.
— 14 II, 806. 884.
— 14, 15 f. I, 622.
— 14, 29 II, 806.
— 14, 40 II, 880.
— 15, 12 II, 948.
— 15, 20 II, 671.
— 15, 21 I, 522.
— 15, 22 f. II, 221. 671. 677.
— 15, 24—28 II, 281. 963 f. 973.
— 15, 26 II, 669. 962.
— 15, 28 u. ä. St. I, 455. II, 924.
— 15, 29 f. II, 947.
— 15, 33 II, 35.
— 15, 45 f. I, 458. 515. 519. 640. II, 12. 22. 118. 179. 279. 283. 379. 401. 407. 425. 443.
— 15, 49 II, 671. 866. (u. ä. St.) 974.
— 15, 53 II, 949.
— 15, 55 f. I, 522. II, 665. 669.

2 Korinther 1, 22 u. ä. St. II, 771.
— 1, 32 u. ä. St. I, 141.
— 3, 8 II, 799.
— 3, 17 u. ä. St. I, 310. 345. II, 265. 672.
— 3, 18 u. ä. St. I, 455.
— 4, 3—6 u. ä. St. II, 276.
— 4, 4 I, 645 (u. ä. St.) II, 194. 672.
— 4, 5. 6 II, 687.
— 4, 6 I, 143. 343. 645.
— 5, 2 u. ä. St. II, 22.

2. Korinther 5, 2—4 II, 951. (948).
— 5, 3 II, 957.
— 5, 10 II, 954.
— 5, 16 II, 276.
— 5, 17 u. ä. St. I, 575. II, 405. 734.
— 5, 19 f. II, 695 (u. ä. St.) 733. 749.
— 5, 21 II, 526. 530 f.
— 7, 10 I, 127 II, 725.
— 8, 9 II, 285. 646.
— 10, 5 I, 263.
— 11, 13. (v. 26) u. ä. St. II, 889.
— 12, 4 II, 947.
— 13, 13 I, 338.

Galater 1, 8 u. ä. St. I, 623. 635.
— 1, 12 u. ä. St. I, 622.
— 1, 16 u. ä. St. I, 571.
— 2, 12 u. ä. St. I, 665.
— 2, 17 II, 80.
— 2, 19 II, 529 (u. ä. St.) 530.
— 2, 20 I, 651. II, 678. 867. 869.
— 3, 8 u. ä. St. II, 733.
— 3, 13 u. ä. St. II, 526. 528. 530 (551.)
— 3, 19 u. ä. St. I, 541.
— 3, 22 u. ä. St. II, 182. 184.
— 3, 23 f. u. ä. St. I, 642.
— 3, 24 I, 155. 294. (u. ä. St.) 575. II, 398.
— 3, 27 II, 820 f.
— 4, 2 II, 625.
— 4, 4 u. ä. St. I, 342. 490. 575. II, 464.
— 4, 6 II, 695.
— 4, 9 I, 41. 140.
— 5, 3 II, 819.
— 6, 2 u. ä. St. II, 34.
— 6, 4. 5. II, 703.
— 6, 5 u. ä. St. II, 174. 222.
— 6, 10 II, 846.

Epheser 1, 3 u. ä. St. II, 671. 735.
— 1, 4 u. ä. St. II, 781.
— 1, 4—11 II, 722.
— 1, 10 u. ä. St. I, 140. 541. 649. II, 924. 963. 978.
— 1, 12 I, 462.
— 1, 13 u. ä. St. II, 697. 701.
— 1, 18 I, 161.

Digitized by Google

Epheser 1, 19 II, 677.
— 1, 20 f. II, 387.
— 1, 22 I, 649 (u. ä. St.) II, 283. 673.
— 2, 3 II, 16. 117.
— 2, 5. 6 I, 651. 673 f.
— 2, 8—10 II, 776.
— 2, 14 II, 526. 735.
— 2, 15—22 I, 491.
— 2, 21 II, 883.
— 3, 10 II, 978.
— 3, 12 u. ä. St. II, 733.
— 3, 15 I, 344.
— 4, 3—16 u. ä. St. II, 888.
— 4, 8—10 II, 662. 884.
— 4, 11 f. II, 809. 878. 883.
— 4, 13 II, 889. 979.
— 4, 17—19 u. ä. St. II, 18.
— 4, 30 I, 447 (u. ä. St.) II, 18. 721. 735.
— 5, 2 u. ä. St. II, 526. 658.
— 5, 23 u. ä. St. II, 678.
— 5, 25—29 II, 532.
— 5, 27 u. ä. St. II, 590.
— 6, 12 u. ä. St. II, 195 vgl. 211.

Philipper 1, 6 u. ä. St. II, 923. 947.
— 1, 20—23 II, 665.
— 1, 21 u. ä. St. II, 221. 947.
— 1, 23 II, 276 (u. ä. St.) 946 f.
— 2, 6 f. II, 280. 284 f. 441.
— 2, 8 f. I, 539. II, 526.
— 2, 13 u. ä. St. II, 701.
— 3, 9 II, 733.
— 3, 10 II, 978.
— 3, 12. I, 140. II, 702.
— 3, 21 u. ä. St. I, 515. 657. II, 276. 425. 454. 866. 958.

Kolosser 1, 12 f. u. ä. St. II, 698.
— 1, 13 f. I, 23. 484. 645. II, 526. 777.
— 1, 13—20. I, 342. II, 280.
— 1, 15 f. I, 67. 515 (u. ä. St.) II, 274. 289. 292. 397. 695.
— 1, 16 II, 245.
— 1, 17. I, 483. 502. II, 163.
— 1, 18 II, 387. 669 (u. ä. St.) 676.
— 1, 20 f. I, 140 (u. ä. St.) 537. 539. 649. II, 428. 531.

Kolosser 1, 22 II, 781.
— 1, 24 II, 153. 236 (588) u. ä. St. 644.
— 2, 9. I, 34. II, 280. 392. 855.
— 2, 12 f. II, 532. 819. 821.
— 2, 14 II, 519. 529.
— 2, 18 u. ä. St. I, 534.
— 2, 23 II, 87.
— 3, 3. 4 II, 890 (u. ä. St.) 947.
— 3, 10 u. ä. St. II, 734.
— 3, 13 II, 678.

1. Thessalonicher 4, 13 f. (u. ä. St.) II, 22.
— 4, 16 u. ä. St. I, 534.
— 5, 19—21 II, 806.
— 5, 23 II, 974.

2. Thessalonicher 1, 9 u. ä. St. II, 221.
— 2, 3 f. II, 931 f.
— 2, 7 II, 931.
— 2, 9 u. ä. St. I, 615.

1. Timotheus 1, 9 II, 10. 780.
— 1, 20 u. ä. St. II, 886.
— 2, 4—6 II, 953.
— 2, 6 u. ä. St. II, 702.
— 3, 7 II, 28.
— 3, 15 II, 888.
— 3, 16 u. ä. St. II, 405. 668.
— 4, 14 II, 807.
— 6, 5 II, 811.

2. Timotheus 2, 13 I, 443.
— 2, 18 II, 939. 948.
— 2, 26 u. ä. St. II, 28.
— 3, 15 f. u. ä. St. II, 803.
— 3, 16 I, 621.
— 4, 8 II, 721.

Titus 1, 5. (v. 9) II, 807 (u. ä. St.) 878.
— 2, 13. I, 345. II, 280.
— 3, 4 II, 447.
— 3, 5 u. ä. St. II, 799. 820.

Hebräer 1, 1 I, 628.
— 1, 1—3. I, 23. 335. 342 f. II, 287 f. 520.
— 1, 3 I, 483.
— 1, 5. 6 u. ä. St. II, 669.
— 1, 6 u. ä. St. II, 695.
— 1, 8 vgl. v. 5 II, 288.

Digitized by Google

Hebräer 1, 13 f. II, 287.
— 1, 14 I, 535.
— 2, 9 u. ä. St. II, 290.
— 2, 11. (v. 17) II, 520.
— 2, 14 f. u. ä. St. I, 523. II, 404. 521. 583. 660. 665.
— 3, 5 f. u. ä. St. II, 288.
— 4, 2 II, 524.
— 4, 11 f. I, 335 (u. ä. St.) II, 976.
— 4, 12 f. I, 631. II, 289.
— 4, 13 I, 138.
— 5, 7—9 u. ä. St. II, 521.
— 5, 8 II, 476.
— 5, 14 u. ä. St. II, 15.
— 6, 4 II, 39. (u. ä. St.) 178. 524. 962. 975.
— 6, 10 II, 653.
— 7 II, 509.
— 7, 11. (v. 19) II, 399.
— 7, 12 II, 520.
— 7, 22 II, 521.
— 7, 24 II, 523.
— 7, 25 u. ä. St. II, 523. 681.
— 8, 1 f. u. ä. St. II, 681.
— 8, 12 u. ä. St. II, 524.
— 9 II, 509.
— 9, 12—14 II, 521.
— 9, 14 II, 523. 684.
— 9, 22 u. ä. St. II, 521. 523.
— 9, 23—26 II, 522.
— 9, 26 u. ä. St. II, 963.
— 9, 27 II, 954.
— 10, 2 u. ä. St. II, 523.
— 10, 5—10 II, 658.
— 10, 10 II, 523.
— 10, 22 u. ä. St. II, 523.
— 10, 26 f. II, 15. 39 (u. ä. St.) 962.
— 10, 37 u. ä. St. II, 930.
— 11, 1 I, 558 II, 732.
— 11, 1—3 I, 42.
— 11, 3 I, 271. 335. 461. 480.
— 12, 2 II, 467. 646.
— 12, 3 II, 648.
— 12, 14 II, 947.
— 12, 22 u. ä. St. I, 542. II, 979.
— 13, 9 I, 91.

Jakobus 1, 3 f. II, 732.
— 1, 4. (v. 18) I, 140. II, 19.
— 1, 6. (v. 8) u. ä. St. II, 19.
— 1, 13 f. II, 19.
— 1, 14 II, 28.
— 1, 15 u. ä. St. II, 176. 220.
— 1, 17 I, 226. 281. 443.
— 1, 18 u. ä. St. II, 260. 264. 732. f.
— 1, 21 II, 732.
— 2, 1 u. ä. St. II, 260.
— 2, 10 I, 288.
— 2, 14 f. II, 731 f.
— 2, 19. I, 548. II, 204 f. 732.
— 3, 1 II, 806.
— 3, 6. I, 246. II, 107.
— 3, 9 u. ä. St. I, 515. II, 19.
— 4, 1 u. ä. St. II, 18.
— 4, 7 u. ä. St. II, 207. 217.
— 5, 10 u. ä. St. II, 262.
— 5, 14 f. II, 261. 519.

1. Petri 1, 2 u. ä. St. II, 519.
— 1, 3. 4. II, 921.
— 1, 8 II, 942.
— 1, 10 I, 622.
— 1, 11 I, 586. 622. 710. II, 262 f.
— 1, 12. I, 472 (u. ä. St.) 534. II, 263.
— 1, 14 u. ä. St. II, 20 f. 177.
— 1, 22 f. II, 262.
— 1, 23 f. u. ä. St. II, 263. 290 f. 733.
— 2, 3 f. u. ä. St. II, 262.
— 2, 5—9 u. ä. St. II, 884. 888.
— 2, 23 II, 648.
— 2, 24 II, 519 f.
— 3, 17 f. II, 519.
— 3, 18 f. u. ä. St. II, 263. 659. 662 f.
— 3, 19 II, 232.
— 3, 20 u. ä. St. II, 236.
— 3, 21 II, 819.
— 4, 1 u. ä. St. II, 519.
— 4, 6 II, 955.
— 4, 17 II, 914.
— 5, 4 u. ä. St. II, 947.

2. Petri 1, 4. I, 477. II, 264 (u. ä. St.) 696.
— 1, 17 II, 253.

Digitized by Google

2. Petri 2 II, 931. 933.
— 3, 10 II, 957. 973.

1. Johannes 1, 1 f. II, 293. 296.
— 1, 7 II, 524.
— 1, 8 f. II, 28. 725.
— 2, 1 II, 525. 681 (u. ä. St.) 749.
— 2, 2 u. ä. St. II, 524 f. 953.
— 2, 6. (v. 9. 20. 27.) I, 631.
— 2, 16 II, 102.
— 2, 17 II, 28. 973.
— 2, 19 II, 721.
— 2, 20. (v. 27.) I, 559.
— 2, 22 u. ä. St. II, 932.
— 3, 2. I, 657. II, 890. 942. 958.
— 3, 4 II, 10. 16 f. 76.
— 3, 5 II, 524.
— 3, 6–9 II, 780.
— 3, 8 u. ä. St. II, 194.
— 3, 14 u. ä. St. II, 225.
— 3, 19 u. ä. St. II, 735.
— 3, 20. u. ä. St. I, 315.
— 3, 24 I, 41.
— 4, 2. 3 I, 34 (u. ä. St.) II, 294.
— 4, 10 II, 702. 731. 735. 777.
— 4, 16 u. ä. St. I, 142. 437. II, 10.
— 4, 18 II, 239
— 4, 20 II, 80.
— 5, 1 u. ä. St. II, 733.
— 5, 4. 5 I, 557.
— 5, 6. I, 41 f. 141. II, 819.
— 5, 7 I, 338.
— 5, 8 I, 142.
— 5, 10 II, 735.
— 5, 10—12 u. ä. St. I, 141.
— 5, 18 II, 779.

2. Johannes 7 II, 932.

Judae 1—4 II, 264.

Offenbarung Joh. 1 II, 295.
— 1, 5 u. ä. St. II, 500.
Offenbarung Joh. 1, 13 f. u. ä. St. II, 526.
— 2, 17 u. ä. St. I, 491. II, 721.
— 2, 24 II, 217.
— 3, 7 u. ä. St. I, 309.
— 3, 14. I, 125. II, 292.
— 3, 16 u. ä. St. II, 174.
— 4 I, 246.
— 4, 4 u. ä. St. II, 821.
— 4, 5 I, 535.
— 4, 6 f. u. ä. St. I, 472.
— 4, 9 I, 226.
— 5, 5. 6 II, 520.
— 5, 6. (v. 11) I, 535. II, 525.
— 5, 8—14 II 976.
— 5, 9 u. ä. St. II, 526.
— 6, 9—11 II, 947. 954.
— 7, 12. II, 976.
— 7, 14 u. ä. St. II, 525.
— 10, 6 I, 471.
— 11, 15 I, 226.
— 12, 10. (v. 13) II, 210.
— 13, 1 u. ä. St. II, 931.
— 14, 3 II, 946.
— 14, 9 II, 963.
— 17, 1 u. ä. St. II, 931.
— 19, 7 II, 853. 979.
— 19, 9 II, 979.
— 19, 11 I, 341.
— 19, 12 f. I, 343. II, 291.
— 19, 14 II, 290. 293.
— 19, 15 II, 291.
— 20, 6 II, 932.
— 20, 10 f. II, 933.
— 20, 11 f. I, 471. II, 933. 958.
— 20, 14 vgl. v. 10 II, 962.
— 20, 15 II, 963.
— 21, 1 II, 933. 948. 973.
— 21, 11–23 II, 977.
— 22, 3 II, 976.
— 22, 17 u. ä. St. II, 978.

Digitized by Google

Schriftstellen über einzelne dogmatisch wichtige Gegenstände

auf folgenden Seiten:

Ueber Abendmahl II, 849—856.
„ Aeonen II, 963.
„ Auferstehung II, 946 f.
„ Böses II, 5—39, sein Ursprung II, 117—120.
„ Buße II, 725.
„ Christus, alttestamentliche Stellen II, 249—257, neutestamentliche Stellen II, 258—300 (Jacobus 260, Petrus 261—264, Synoptiker 264—275, Paulus 275—287, Hebräerbrief 287—290, Johannes 291—300), über Christi Präexistenz I, 341. II, 295.
„ Dienst am Worte II, 805—807.
„ Dreieinigkeit I, 335—347.
„ Ebenbild I, 515 f.
„ Engel I, 534.
„ Erkenntniß I, 152 f. 198 f.
„ ἐξουσία II, 496.
„ Geist Gottes I, 332, Heiliger G. I, 345 f. II, 695 f., H. G. und menschliche Thätigkeit II, 701 f.
„ Glaube II, 732 f.
„ Hebräische Religion, ihr Charakteristisches, ihre Stufen und ihre Grundlage I, 697—712.
„ Heiligkeit Gottes I, 307 f.
„ Hoheprieſterliches Amt Christi, altteſt. Stellen II, 504—511, neuteſt. St. II, 513—532, (Stellen über Jesu Lehre 513—518, Petrus 519, Hebräerbrief 520—524, Johannes 524—526, Paulus 526—532.)
Ueber Inspiration I, 621 f.
„ Knecht Gottes II, 255.
„ Königliches Amt Christi II, 496. 497.
„ κόσμος bei Johannes II, 25 f.
„ Maleach I, 333. II, 252.
„ Menschensohn II, 271 f.
„ Messianische Idee II, 510—512.
„ Mittelzustand II, 946 f.
„ Opfer II, 505 f.
„ ὀργή II, 219. 527.
„ Passah II, 516.
„ Präexistenz Christi I, 341. II, 295.
„ Rechtfertigung II, 731—735.
„ σάρξ bei Paulus II, 22—24.
„ Schlüsselgewalt II, 877 f.
„ Schöpfung I, 460 f.
„ Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche II, 888—890.
„ Sohn Gottes II, 253. 270 f. 277.
„ Taufe II, 819—821. 839 f.
„ Teufel II, 189—195.
„ Tod II, 218—222.
„ Verdammniß II, 961 f.
„ Vorsehung I, 490 f.
„ Weisheit I, 334 f. II, 251 f.
„ Wiederkunft Christi II, 928—933.
„ Wissen Gottes I, 315.
„ Wort Gottes I, 333 II, 249 f.
„ Wunder I, 583 f.

Berichtigungen.

S. 252 Anm. 1 st. Joel 2 lies Joel 3, 1.
S. 899. C beizufügen § 149 (der bis S. 910 reicht).
S. 1002 unten ist Matth. 10, 32—39 II, 946 zu streichen.

Digitized by Google

Inhalt.

Specielle Glaubenslehre, oder die Lehre von der Sünde und dem christlichen Heil.

Erster Theil (vgl. § 90).

Die Lehre von der Sünde. (S. 1—246.)

§ 71. Einleitung. S. 1—4.

Erstes Hauptstück: Das Böse nach seinem Wesen. (S. 4—114.)

A. Biblische Lehre. S. 4—39.

§ 72. I. Biblische Lehre von dem erfahrungsmäßigen Bösen und seinen Voraussetzungen. S. 4—17.

§ 73. II. Biblische Lehre vom Wesen oder Begriff des Bösen. S. 17—29.

§ 73b. III. Die Sünde als eine Macht im menschlichen Geschlechte oder als Gattungssünde. S. 29—39.

B. Die kirchliche Lehre. S. 39—65.

§ 74. Die geschichtliche Begründung der reformatorischen Lehre. S. 39—51.

§ 75. Die evangelische Kirchenlehre. S. 51—65.

C. Dogmatische Lehre vom Wesen des Bösen. S. 65—114.

§ 76. Uebersicht über die möglichen Begriffsbestimmungen des Bösen. S. 65—80.

§ 77. Thetische Darlegung des Wesens des Bösen. S. 80—105.

§ 78. Actuelles und zuständliches Böses. S. 105—114.

Zweites Hauptstück: Vom Ursprung des erfahrungsmäßigen Bösen. (S. 114—188.)

§ 79. Biblische und kirchliche Lehre. S. 114—123.

§ 80. Die Theorien über den Ursprung des Bösen. S. 123—143.

Dogmatiſche Lehre von der Entſtehung und von der Allgemeinheit des Böſen. (S. 143—188.)

§ 81. Die Entſtehung des Böſen überhaupt. S. 143—147.
§ 82. Die Erklärung der erfahrungsmäßigen Allgemeinheit des Böſen. S. 147—158.
§ 83. Vereinigung der Anſprüche des Gattungsweſens und des Perſonlebens. S. 158—182.
§ 84. Uebergang zum dritten Hauptſtück. Der Beſtand der Sünde in der Welt in ſeiner Zuſammenſtimmung mit der chriſtlichen Gottesidee und der göttlichen Weltordnung. S. 182—188.

Anhang. Lehre vom Teufel.

§ 85. Bibliſche und kirchliche Lehre. S. 188—200.
§ 86. Dogmatiſche Erörterung. S. 201—217.

Drittes Hauptſtück: Das Böſe im Verhältniß zur göttlichen Weltordnung. S. 217—246.

Erſtes Lehrſtück. Die Lehre vom Tode. S. 217—236.

§ 87. Bibliſche Lehre. S. 217—223.
§ 87b. Kirchliche Lehre. S. 223—224.
§ 88. Dogmatiſche Erörterung. S. 224—236.

Zweites Lehrſtück. S. 236—246.

§ 89. Uebergang von der Ponerologie zur Chriſtologie. S. 236—246.

Zweiter Theil.

Das chriſtliche Heil. (S. 247.)

Erſter Hauptabſchnitt.

Die Lehre von Chriſtus. (S. 247—693.)

Bibliſche Lehre von Chriſtus im Allgemeinen. S. 247—300.

§ 90. Altteſtamentliche Lehre. S. 247—257.
§ 91. Neuteſtamentliche Lehre. S. 257—300.

Kirchliche Ausbildung der Chriſtologie. (S. 300—384.)

§ 92. Erſte Periode bis 381. S. 300—314.
§ 93—97. Zweite Periode 381—1800. S. 314—356.
§ 93. 1. Bis zur Reformation. S. 314—328.
§ 94—96. 2. Reformationszeit. Lutheriſche Chriſtologie (Luther, Melanchthon, Brenz, Chemnitz, Form. Conc.) u. Reformirte bis um 1700. S. 328—347.
§ 97. 3. Von 1700—1800. S. 347—356.
§ 98. Dritte Periode von 1800 bis auf die Gegenwart. S. 356—383.

Dogmatiſche Darlegung.

§ 99. Proſpect. S. 384—386.

Digitized by Google

Erſter Abſchnitt.

Chriſti Präexiſtenz. (S. 386—403.)

§ 100. S. 386—403.

Zweiter Abſchnitt.

Chriſti zeitliche Gegenwart auf Erden. (S. 403—662.)

§ 101. Verhältniß des Begriffs der Erhaltung und Schöpfung zu dem der Menſchwerdung. S. 403—411.
§ 102. Die Einheit der gottmenſchlichen Perſönlichkeit. S. 411—421.
§ 103. Die Einzigkeit des Gottmenſchen. S. 422—430.
§ 104. Das Werden als weſentliche Form der Verwirklichung des Gottmenſchen. S. 431—442.

Erſtes Hauptſtück: Chriſti natürliche Gottmenſchheit. (S. 442—460.)

§ 105. Der Act der Menſchwerdung; jungfräuliche Geburt. S. 442—451.
§ 106. Die weſentliche Gottmenſchheit. S. 451—460.

Zweites Hauptſtück: Chriſti ethiſche Gottmenſchheit. (S. 460—481.)

§ 107. S. 460—475.
§ 108. Uebergang zur amtlichen Gottmenſchheit. S. 475—481.

Drittes Hauptſtück: Die amtliche Gottmenſchheit Chriſti auf Erden. (S. 481—662.)

§ 109. Rechtfertigung der Lehre vom dreifachen Amte. S. 481—492.
§ 110. **Erſtes Lehrſtück. Das Königliche Amt.** (S. 493—498.)
§ 111. **Zweites Lehrſtück. Das prophetiſche Amt.** (S. 498—502.)
Drittes Lehrſtück. Das hohepriesterliche Amt. (S. 502—662.)

A. Bibliſche Lehre. (S. 502—532.)

§ 112. Altteſtamentliche Auffaſſung. S. 502—512.
§ 113. Neuteſtamentliche Lehre. S. 512—532.

B. Kirchliche Lehrentwickelung. (S. 533—610.)

§ 114. Identiſches und Veränderliches derſelben im Allgemeinen. S. 533—539.
§ 115. Geſchichte der Lehre bis zur Reformation. S. 539—552.
§ 116. Evangeliſche Lehre. S. 552—569.
§ 117. Die ſubjectiviſtiſchen Verſöhnungstheorien bis 1800. S. 569—579.
§ 118. Die Umwendung von den ſubjectiviſtiſchen Verſöhnungstheorien. S. 579—610.

C. Dogmatiſche Erörterung. (S. 611—662.)

Erſter Artikel.

§ 119. Das Bedürfniß der Verſöhnung und der ewige Verſöhnungswille Gottes. S. 612—622.

Digitized by Google

Zweiter Artikel: Die Idee der Stellvertretung und Genugthuung im Allgemeinen.

§ 120. Die Stellvertretung. S. 622—632.
§ 121. Die Genugthuung. S. 632—640.

Dritter Artikel: Die stellvertretende Genugthuung Jesu Christi. (641—659.)

§ 122. Die subjective Seite. S. 641—650.
§ 122b. Die objective Seite. S. 650—659.
§ 123. Uebergang zum dritten Abschnitt: Christi Postexistenz oder Erhöhung. S. 659—662.

Dritter Abschnitt. (vgl. § 99.)

Die Erhöhung Christi. (S. 662—693.)

§ 124. Erstes Lehrstück: Die Hadesfahrt. S. 662—666.
§ 125. Zweites Lehrstück: Die Auferstehung Christi. S. 666—672.
§ 126. Drittes Lehrstück: Die Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters. S. 672—676.
§ 127. Die Verklärung des irdischen Amtes zum himmlischen. S. 676—688. (Vgl. § 109 ff.)
§ 128. Uebergang zur Lehre von der Kirche. S. 688—693.

Zweiter Hauptabschnitt.

Die Kirche oder das Reich des heiligen Geistes. (S. 694—979.)

§ 129. Von dem Werk des heiligen Geistes im Allgemeinen. S. 694—700.

Erster Abschnitt.

Die Entstehung der Kirche durch Glauben und Wiedergeburt. (S. 700—783.)

§ 130. Verhältniß des heiligen Geistes im Werk der Gnade zur menschlichen Thätigkeit. S. 700—724.
Biblische Lehre. S. 701—703.
Kirchliche Lehrentwickelung. S. 703—713.
Dogmatische Erörterung. S. 713—724.
§ 131. **Erstes Lehrstück.** Von der Buße oder Sinnesänderung. S. 724—729.
§ 132. **Zweites Lehrstück.** Von der Wiedergeburt oder dem die Rechtfertigung aneignenden Glauben. S. 729—778.
Biblische Lehre. S. 731—735.
Kirchliche Lehre. S. 735—747.
§ 132b. Dogmatische Lehre von Glauben und Rechtfertigung. S. 747—778.
§ 133. **Drittes Lehrstück.** Von der Heiligung. S. 779—783.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Von dem Bestehen der Kirche. (S. 784—916.)

Erste Abtheilung. (784—882.)

Die wesentlichen und unveränderlichen Grundlagen, oder die Grundzüge der Kirche.

§ 134. Uebersicht. Unterscheidung der Fortsetzung der amtlichen Thätigkeit Christi durch das Organ der Kirche, und der Abbildung derselben. S. 784—787.

Erstes Lehrstück. Die Fortsetzung und Abbildung des prophetischen Amtes Christi. 787—817.

§ 135. A. Die Fortsetzung desselben oder die Lehre vom Worte Gottes. S. 787—804.

§ 136. B. Die Abbildung, oder der Dienst am Wort. S. 804—811.

§ 137. Uebergang zum zweiten Lehrstück. Verhältniß von Wort und Sacrament. S. 811—817.

Zweites Lehrstück. S. 818—847.

A. Die Fortsetzung der priesterlichen Thätigkeit Christi. Die Taufe (S. 818—844.)

§ 138. Biblische Lehre. S. 819—821.

§ 139. Kirchliche Lehrbildung. S. 821—827.

§ 140. Dogmatische Darstellung der Lehre von der Taufe im Allgemeinen. S. 827—835.

§ 141. Die Kindertaufe. S. 835—844.

B. Die Kirche als Abbild der priesterlichen Liebe Christi.

§ 142. Die confirmirende Kirche. S. 844—847.

Drittes Lehrstück. S. 848—882.

A. Die Fortsetzung des königlichen Amtes Christi durch das Organ der Kirche oder das heilige Abendmahl. S. 848—876.

§ 143. Biblische Lehre. S. 849—856.

§ 144. Kirchliche Lehrentwickelung. S. 856—865.

§ 145. Dogmatische Darstellung. S. 865—876.

B. Die Abbildung des königlichen Amtes Christi durch die Kirche oder die Schlüsselgewalt. S. 876—882.

§ 146. Biblische Lehre. S. 877. 878. Kirchliche Lehre. S. 878—880.

§ 146b. Dogmatische Erörterung. S. 880—882.

Zweite Abtheilung.

Die in und aus der Welt sich organisirende Kirche. S. 883—910.

§ 147. Die Organisation für Christi sich fortsetzende Thätigkeit. S. 883.

§ 147b. Die Organisation für die Abbildung der Thätigkeit Christi. S. 883—887.

§ 148. Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche. S. 887—910.

Biblische Lehre. S. 888—890.

Kirchliche Lehre. S. 890—899.

§ 149. Dogmatische Erörterung. S. 899—910.

Digitized by Google

Dritte Abtheilung.

§ 150. Die ſtreitende Kirche. S. 910—916.

Dritter Abſchnitt.

Die Lehre von den letzten Dingen oder von der Vollendung der Kirche und des Reiches Gottes. (S. 916—979.)

§ 151. Ueberſicht. Das Charakteriſtiſche der chriſtlichen Eschatologie. S. 916—926.

Erſtes Lehrſtück.

§ 152. Chriſti Wiederkunft mit ihrer Vorbereitung in der Weltgeſchichte. S. 928 bis 944.

Zweites Lehrſtück.

§ 153. Mittelzuſtand der abgeſchiedenen Seelen und Auferſtehung. S. 944—959.

Drittes Lehrſtück. 959—979.

§ 154. Das jüngſte Gericht und das Weltende. S. 959—972.
§ 155. Die ewige Seligkeit und die Weltvollendung. S. 972—979.

Digitized by Google

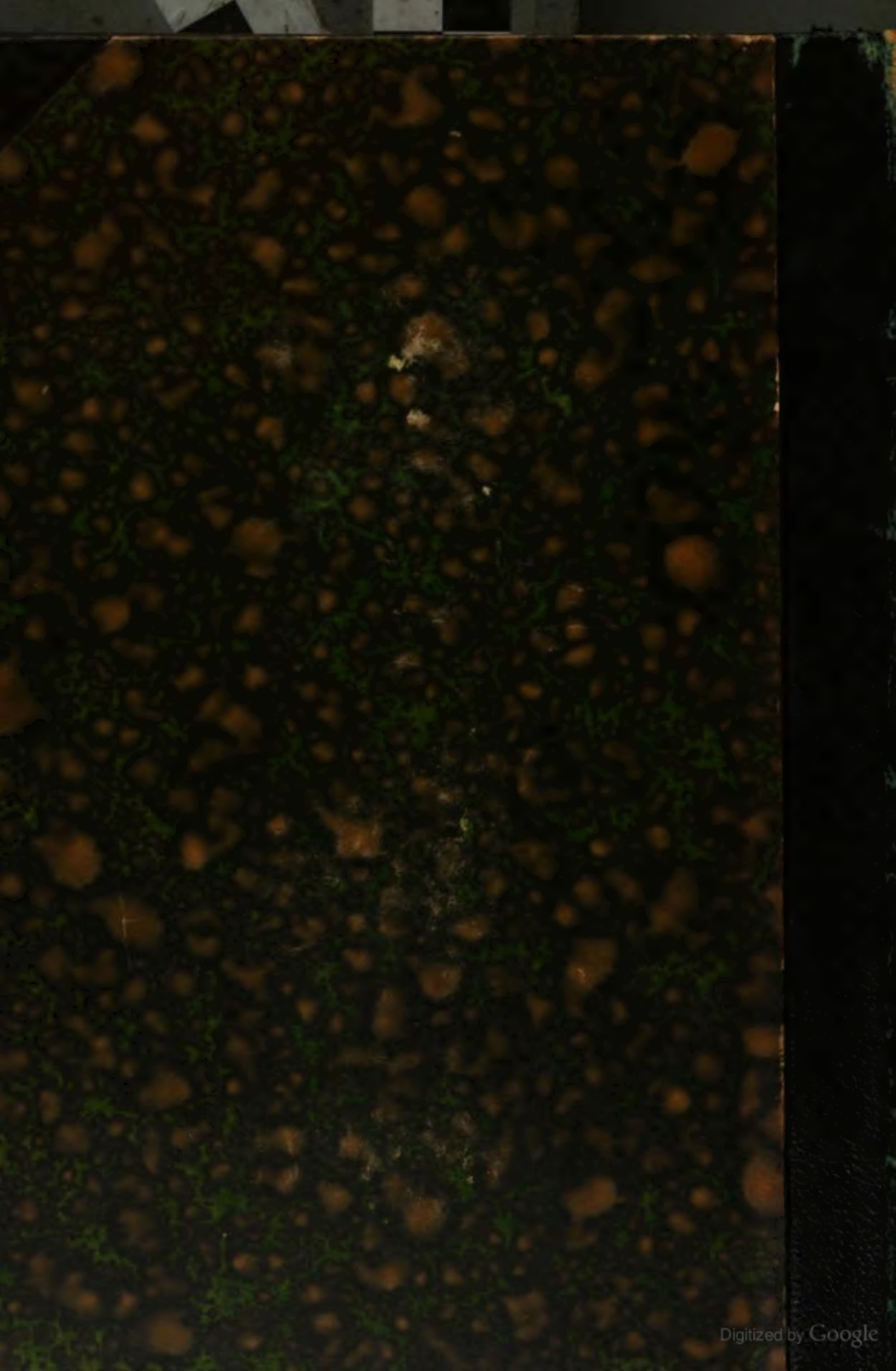
Digitized by Google

Digitized by Google

DORNER, Isaak August
Syestem der
Christlichen Glauben-
slehre.

610.2
D713.4sg
1880
v.2
pt.2

Digitized by Google


Digitized by Google